Class 226.5Q Book W459e
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

DAS

EVANGELIUM JOHANNIS

VON

J. WELLHAUSEN

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1908

226.50
W459e

47259

NEW YORK
LIBRARY
CORNELL UNIVERSITY

Es wird kaum Verwunderung erregen, daß ich über die drei ersten Evangelien sachte auf das vierte hinabgeglitten bin. Ich behandle es in anderer Weise, aber meine Absicht geht auch hier auf Korrektur der herrschenden Exegese. Man hat keine rechte Distanz gegenüber dem Texte, man läßt ihn nicht so auf sich wirken, als läse man ihn zum ersten mal, man stimmt neu ab über die alten Fragen. Man seigt Mücken und verschluckt Kamele, man achtet über den Einzelheiten nicht genug auf den Faden der Rede, man wundert sich zu wenig über Knoten und Risse darin. Wenn überhaupt Anstöße im Zusammenhang bemerkt werden, so machen die Apologeten sie durch Besprechung unsichtbar. Und zwar aus dem Grunde, weil dergleichen in einer apostolischen Schrift nicht vorkommen darf; denn freilich, gesteht ein Schreckenskind der Partei, wenn das vierte Evangelium nicht apostolisch wäre, so würde man es mit dem Klausenburger oder Wunsiedler Superintendenten für das langweilige Werk eines Wirrkopfes halten müssen[1]). Was die kritischen Theologen betrifft, so stehen sie mehr oder minder unter dem Einfluß von Tübingen. Baur hat in der Idee, die in den Reden sich ausspreche und durch das Medium der allegorisch zu fassenden Erzählungen hindurchleuchte, das Band gefunden, welches das Ganze zusammenhalte, und den Schlüssel, der alle Kammern des wunderlichen Baues öffne. Im Aufblick zu diesem Leitstern sehen die Forscher durchschnittlich nicht genug vor die Füße. Und auch wenn sie in der Einheit ein Haar finden, lassen sie sich doch nicht irre machen. Wenn sie Störungen

[1]) K. F. Th. Schneider, Die Echtheit des johanneischen Evangeliums, 1854, p. 2. Den Klausenburger Superintendenten kenne ich nicht. Der Wunsiedler ist E. F. Vogel, von dem ein anonymes Werk in zwei Teilen erschienen ist, unter dem drohenden Titel: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, Hof, 1801 und 1804.

und Widersprüche anzuerkennen sich gedrungen fühlen, so betrachten sie dieselben nicht als Spuren von Komposition, sondern tragen sie als charakteristische Züge in die Physiognomie des Autors ein, die dadurch zur unglaubhaften Karikatur wird. Ein Schriftsteller mag sorglos und ungeschickt, auch wohl einmal ein bißchen vergeßlich sein, er muß sich aber selber verstehen und kann nicht alsbald von dem Inhalt seiner eigenen Aussagen keine Vorstellung mehr haben.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Überzeugung von der literarischen Einheit des vierten Evangeliums durch einige ältere Zerlegungsversuche eher bestärkt als erschüttert werden mußte. Ch. H. Weiße[1]) meint, daß die Erzählungen ein von den Reden sehr abweichendes minderwertiges Kaliber haben, und wenn sie mit denselben in Verbindung gebracht seien, doch nicht innerlich damit zusammenhangen. Nur die Reden seien im ganzen echt, das bestätige sich durch ihre Übereinstimmung mit dem ersten Johannesbrief. Dem selben Leitfaden folgt auch Alexander Schweizer[2]). Er hält jedoch diejenigen Erzählungen fest, auf die eine Rede folgt, und verwirft nur die, bei denen das nicht der Fall ist. Auf diese Weise ergibt sich ihm ein Unterschied zwischen den judäischen und den galiläischen Erzählungen; die Ausnahme, daß das Speisungswunder, obwohl galiläisch, doch didaktisch verwertet wird, sucht er zu beseitigen. Ganz anders Renan. Er macht sich nichts aus den abstrakten metaphysischen Vorlesungen, hält dagegen die historischen Angaben für sehr beachtenswert und für mehr oder minder authentisch, wobei er freilich die Wunder gelegentlich rationalisiert. Sein Beispiel zeigt, daß man den Spieß auch umdrehen kann, und diskreditiert die ganze Verfahrungsweise. Man darf nicht fragen, was wertvoll und echt sei, oder wertlos und unecht. Man darf überhaupt nicht von vornherein große Gesichtspunkte aufstellen; damit muß man aufhören, nicht anfangen. Ausgehen muß man vielmehr von einzelnen Anstößen, die sich bei der Exegese ergeben und ebensowohl in den didaktischen als in den historischen Teilen vorkommen.

Solche Anstöße sind schon früher beobachtet worden, z. B. von Bretschneider, dem eigentlichen, wenngleich nicht dem epochemachenden Begründer der Kritik des vierten Evangeliums. Neuer

---

[1]) Evangelische Geschichte (1838), 1, 96 ss.
[2]) Das Evangelium Johannis, 1841.

dings hat sich besonders Blaß[1]) in dieser Hinsicht Verdienste erworben. Im Unterschied von Theologen wie Wrede, welche den Johannes für einen verworrenen und nicht ganz zurechnungsfähigen Schriftsteller halten, will er ihn als bonus narrator angesehen wissen. Er sieht scharf zu, ob sein Werk in der uns überlieferten Gestalt diesem Postulat entspricht, entdeckt dabei vieles, was nicht sein sollte, und beseitigt es auf dem Wege der Textkritik. Durch resolute Tilgungen, Änderungen, Umsetzungen stellt er aus der verderbten Überlieferung das Ursprüngliche her. Überwiegend verbessert er den Stil, oft in ganz überflüssiger und pedantischer Weise. Es kommt auch vor, daß er keine Ketzereien auf dem Autor sitzen lassen will. Indessen oft genug empfindet er doch mit Recht Schäden des Zusammenhangs, die vor ihm niemand empfunden hatte. Nur verfährt er verkehrt, indem er sie rein lokal und äußerlich behandelt, weil er an der Einheit des Ganzen nicht zweifelt. Sie reichen weiter und tiefer, als er meint, man muß sie in ihre Verzweigungen und in ihre Wurzeln verfolgen. Sie lassen sich nicht wie oberflächliche Flecken abwischen, sie haben symptomatische Bedeutung. Es sind Symptome der Brüchigkeit des Ganzen. An Stelle einer beschränkten Textkritik muß eine umfassende literarische Kritik treten. Die Aufgabe ist nicht, einzelnes Unechte aus der echten Masse zu entfernen, sondern zwei oder mehrere literarische Schichten zu unterscheiden.

Was ich in der Broschüre „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium (Berlin 1907)“ angefangen habe, führe ich jetzt für das Ganze durch, mit einigen Modifikationen. An dem Grundsatze halte ich fest, daß man bei auffallenden, wo möglich äußerlichen oder formellen Einzelheiten einsetzen muß und erst von da zur Aufdeckung durchgehender Unterschiede von tieferer Art fortschreiten darf. In meiner Broschüre bin ich davon ausgegangen, daß der Vers 14, 31 seine unmittelbare Fortsetzung in 18, 1 hat und die Reden dazwischen keinen Platz haben. Von noch größerer Wichtigkeit als 14, 31. 18, 1 sind die beiden vereinzelten Verse 7, 3. 4, wonach Jesus bisher nur in Galiläa gewirkt hat; sie negieren die Festreisen nach Jerusalem und die darauf beruhende Chronologie. Noch einige andere Beispiele mögen hier vorweggenommen werden, welche die mangelnde Einheit der Konzeption beweisen. Magdalena läuft

[1]) Evangelium secundum Johannem, Lipsiae 1902.

(20, 2) vom Grabe Jesu in die Stadt um Petrus zu holen, und steht hinterher (20, 11) doch noch am Grabe, ohne daß ihre Rückkehr dahin irgendwie angedeutet ist. Ganz ähnlich geht Martha nach Hause (11, 28) um Maria zu Jesus zu schicken; diese allein begibt sich zu ihm, und hernach (11, 39) ist die Schwester, die mit Jesu am Grabe des Lazarus steht, doch wieder Martha. In 12, 36 geht Jesus fort und verbirgt sich, gleich darauf aber (12, 44) erscheint er wieder in der Öffentlichkeit und ruft laut aus, was er zu sagen hat — und das nachdem vorher (12, 37—43) die Akten über die Reden Jesu an das große Publikum feierlich geschlossen sind. In 19, 1—15 führt Pilatus Jesum zweimal aus dem Prätorium, um ihn den draußen stehenden Juden als ihren König vorzustellen, ohne daß ein Wort verlautet, daß er ihn inzwischen wieder habe hineingehen lassen. Hier ist die Verdopplung der öffentlichen Vorstellung des Angeklagten schon an sich anstößig. Nicht minder befremdend ist die Dublette, die in 7, 25—30 und 7, 40—44 vorliegt. Auf solchen Beobachtungen fuße ich, und gegen diese Positionen bitte ich den Angriff zu richten.

Von da aus bin ich weiter geführt worden. Die allgemeine Ansicht, zu der ich gelangt bin, möge an dieser Stelle kurz dargelegt werden. Die Konfusion des vierten Evangeliums fällt um so mehr auf, da es nicht wie das des Markus eine nach einfachen Gesichtspunkten geordnete Sammlung von überliefertem Material ist. Die Erzählungen weisen Einschübe auf, die Reden haben keine Gliederung und keine behaltbaren Pointen, sie wimmeln von Varianten und sprengen nicht selten die Einfassung, so daß man nicht weiß, in welcher Situation man sich befindet. Aus dem formlosen und monotonen Chaos ragen nun aber einzelne Stücke wie Schrittsteine auf, die eine fortlaufende, freilich nicht ununterbrochene Linie darstellen. Sie heben sich von dem Ganzen ab, bilden aber doch dessen Rückgrat und können als die Grundschrift bezeichnet werden. Daran haben sich schichtenweis Erweiterungen[1]) angeschlossen. Das Ganze ist also, ähnlich wie ein großer Teil der jüdischen und auch der altchristlichen Literatur, das Produkt eines literarischen Prozesses, der in mehreren Stufen vor sich ging. Die Grundschrift bildet nur den Aufzug und wird an Umfang von den Einschlägen weit übertroffen. Sie kann daher nicht als

[1]) Quellen kann man diese Erweiterungen nicht nennen. Kirchhofs Analyse der Odyssee unterscheidet sich von der Lachmanns.

das eigentliche johanneische Evangelium betrachtet werden, sondern nur als Ingrediens desselben. Sie ist keineswegs intakt und vollständig erhalten. Man kann auch weder sie noch die verschiedenen Schichten der Bearbeitung mit Sicherheit ausscheiden. Ein Versuch dazu muß indessen auf alle Gefahr hin gemacht werden. Wenn er nur schlecht gelingt, so ist das kein Beweis gegen das Vorhandensein der Gründe, die ihn notwendig machen.

Meine Broschüre hat einen lebhaften Gedankenaustausch zwischen Eduard Schwartz und mir zur Folge gehabt, wobei er mehr der Geber als der Empfänger war. Er hat mir auf die Sprünge geholfen, μαιευτὴς γὰρ ἦν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Nicht wenige wichtige Beobachtungen stammen von ihm; ich habe es im Text der Analyse angemerkt, soweit ich mich erinnerte — natürlich nicht in der Absicht ihn haftbar zu machen. Auf die Aporien, die er in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften zu veröffentlichen begonnen hat, habe ich nur in Fußnoten Rücksicht genommen, da der Hauptteil meiner Arbeit, die Analyse, schon druckfertig war, ehe das erste und bisher einzige Stück erschien.

Analyse.

Galiläische Wirksamkeit, Kap. 1—6.

1, 1—18.

Zuerst erscheint der Logos als allgemein kosmisches Prinzip, hinterher kommt er nur in Betracht als Offenbarungsprinzip, als L i c h t für die Menschen. Der Übergang wird in 1, 4 gemacht, ist jedoch sehr hart und wird nicht im mindesten erleichtert durch die an sich ziemlich schillernde Weise, wie d a s L e b e n als Brücke oder Mittelbegriff eingeschoben wird. Wer 1, 3. 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden.

Der Schluß von 1, 4 wird in 1, 9 wieder aufgenommen: „Das Leben war das Licht der Menschen — das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt". Ἐρχόμενον ist nach 16, 21 Attribut zu ἄνθρωπον; es läßt sich nicht mit ἦν verbinden, weil die Conjugatio periphr. nicht so zerrissen werden darf und

weil sie als activa im Joa überhaupt sehr selten[1]) und hier nicht berechtigt ist. Dann ist τὸ φῶς Prädikat, und der Satz hat nun kein Subjekt mehr (denn aus dem Vorhergehenden läßt es sich nicht entnehmen), wenn man ihn nicht unmittelbar mit 1, 4 verbindet, nach einem Vorschlage von E. Schwartz. Zwischen 1, 4 und 1, 9 steht in der Tat Johannes störend, wie schon Weiße (Evangelienfrage 1856 p. 113) empfunden hat. Er wird erwähnt ad vocem τὸ φῶς — weil er nämlich nicht das Licht ist[2]). Er kann jedoch eigentlich nicht dem überirdischen Logos, der in allen Menschen und auch in ihm selber wirkt, entgegengesetzt werden, sondern nur dem fleischgewordenen. Dieser tritt nun aber erst mit 1, 14 ein. In 1, 15 stünde Johannes an passender Stelle, indessen wird dieser Vers durch das ganz beziehungslose οὗτος ἦν ὃν εἶπον ebenfalls verdächtig. Weiße und Blaß streichen ihn. Daß 1, 16 an 1, 14 anschließt ist klar und wird durch das merkwürdige ἡμεῖς bestätigt. Blaß macht darauf aufmerksam, daß κέκραγεν ein dem Joa fremder Atticismus sei.

Ebenso plötzlich wie der Übergang des die Welt schaffenden Logos in den die Menschen erleuchtenden ist in 1, 10—12 der Übergang des universalen Kosmos in den menschlichen, der noch dazu alsbald auf die Juden eingeengt wird. Und vor 1, 14 ist nicht nur die Einführung des Täufers verfrüht, sondern ebenso auch die Angabe, daß die Juden Jesum nicht aufnahmen. In 1, 14 selber fällt trotz Blaß Gramm. § 31, 6 der Nominativ πλήρης auf; er scheint hinter den ersten Satz zu gehören, nicht hinter den zweiten (E. Schwartz.)

Man darf zwar von diesem spekulativen Versuch eines Ungeschulten keine strenge Führung des Gedankenganges verlangen. Andererseits darf man die Anspruchslosigkeit doch auch nicht zu weit treiben und die Augen nicht grundsätzlich gegen den Eindruck verschließen, daß hier keine ursprüngliche Einheit vorliegt. Wenn Baur sagt, das Historische sei in die metaphysische Sphäre hinaufgehoben, so ist das keine Lösung, sondern nur eine generalisierende Abschwächung des Rätsels, welches sich darauf zuspitzt, daß der Täufer unversehens in die Ewigkeit hineinschneit. Und wenn Strauß findet, unbefangen angesehen schreite der Prolog in bester Ordnung und strengstem Zusammenhange fort, so scheint ihm doch die Unbe-

[1]) Es kommt fast nur ἦν βαπτίζων vor, dreimal.
[2]) Vgl. dagegen 5, 35.

fangenheit des Blickes dadurch getrübt zu sein, daß er in der Polemik gegen Weiße befangen ist.

1, 19—28.

In 1, 22—24 und 25—28 lassen sich Varianten erkennen, wie Figura zeigt:

„[19]Dies ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten zu ihm sandten um ihn zu fragen, wer er sei. [20]Und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte: ich bin nicht der Christus. [21]Und sie fragten ihn: wie nun, bist du Elias? Nein! bist du der Prophet?[1]) Nein!

[22]Da sagten sie zu ihm: wer denn? wir müssen doch unseren Auftraggebern Bescheid bringen, was du über dich selbst sagst! [23]Er sprach: ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste; ebnet dem Herrn die Straße! wie der Prophet Jesaias gesagt hat. [24]Sie waren aber abgesandt von seiten der Pharisäer.

[25]Und sie fragten ihn und sagten: was taufst du denn, wenn du weder der Christus noch Elias noch der Prophet bist? [26]Johannes antwortete: ich taufe mit Wasser, mitten unter euch ist gegenwärtig, obwohl euch unbekannt, [27]der nach mir Kommende, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht wert bin. [28]Das geschah in Bethanien jenseit des Jordans, wo Johannes taufte."

Vers 25 knüpft nicht an 24, sondern an 21; ebenso wie Vers 22 und sogar noch enger. Und wie die Fragen 22 und 25, so sind auch die Antworten 23 und 26s. parallel, obzwar nicht identisch. Vor allem entsprechen sich 24 und 28 als Schlüsse[2]). Denn nur als Schluß ist der Vers 24 zu begreifen, in der Mitte stört er sehr empfindlich. Man hat an dem Wortlaut früh gedoktert, ohne etwas auszurichten, da der Fehler gar nicht am Wortlaut liegt, sondern an der Stellung in der Mitte. Beide Varianten setzen die Einleitung (19—21) voraus, doch paßt sie besser zu der zweiten. Der Schluß der ersten (24), wonach die Pharisäer entweder die Absender oder die Abgesandten sind, reimt sich nicht mit der Angabe (19), die Juden d. h. die jerusalemischen Oberen hätten Priester und Leviten abgeordnet.

---

[1]) Deut. 18, 15.

[2]) In 1, 28 befremdet ἐν Βηθανίᾳ, wenn man dagegen 10, 40 vergleicht.

Johannes ist nicht Elias, weil er nicht dem künftigen Christus der Parusie die Bahn bricht[1]), sondern den schon gegenwärtigen bezeugt. Er ist auch nicht der Täufer Jesu, sondern lediglich der Zeuge über ihn. Mit μέσος ὑμῶν στήκει sagt er nicht: er steht hier mitten unter der sich zur Taufe drängenden Menge — denn er redet die Boten an, und Jesus befindet sich nicht an Ort und Stelle. Sondern: er ist bereits mitten unter euch Juden gegenwärtig, wenngleich ihr ihn nicht kennt. Er selber hat ihn bereits als den der er ist erkannt, ohne jedoch irgendwie merken zu lassen, daß das bei der Gelegenheit geschehen sei, als er ihn getauft habe. Jesus ist der Christus ohne getauft zu sein und ohne auch selber zu taufen[2]). Denn in 1, 26 setzt Johannes nicht etwa seine Wassertaufe der Geistestaufe Jesu entgegen, sondern er sagt: ich taufe nur, der Messias aber ist ein anderer. Ἐν ὕδατι fügt dem Begriff des βαπτίζειν nichts hinzu, sondern ist ein gleichgiltiger Zusatz, der ebensogut hier fehlen könnte, wie er 1, 33 in der Syra fehlt und 1, 31 von Blaß gestrichen wird[3]). Bemerkenswert ist, daß der Täufer in 1, 23. 26 s. den Namen Christus vermeidet.

Die Juden sind dem Johannes hier freundlich gesinnt, sie drängen ihn dazu, daß er sich als den Christus bekennt, und es wird ihm hoch angerechnet, daß er sich nicht dazu verleiten läßt. Ähnlich erscheint ihre Stimmung gegen den Täufer in 5, 33. 35, und auch dort ist von ihrer Gesandtschaft an ihn die Rede. Wegen dieser Rückbezeugung darf man annehmen, daß das Stück 1, 19—26 zur Grundschrift gehört, natürlich nur mit der Einen Variante und zwar der zweiten (1, 19—21. 25—28).

1, 29—34.

Erst hier tritt Jesus selber auf den Plan. Er kommt zu Johannes; man denkt, um sich taufen zu lassen. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr folgt abermals eine μαρτυρία des Täufers, die nur äußerlich von der vorhergehenden getrennt wird und in Wahrheit ebenso wenig wie jene die Anwesenheit Jesu erheischt. Also liegt ein Gegenstück zu 1, 19—28 vor, freilich mit einem bedeutsamen Unterschiede. Denn hier gilt die Taufe als Initiation des offenbaren Messias. Jesus

[1]) Vgl. zu Mc 9, 11. 12. Mt 11, 14.

[2]) Die Juden scheinen anzunehmen, das Taufen gehöre zum Amt des Messias, Johannes teilt aber diese Meinung nicht.

[3]) R. Schütz, ZNW 1907, 247. Als Syra bezeichne ich die Sinaitica.

läßt sich freilich nicht erst jetzt taufen, sondern das ist schon früher geschehen, irgendwann. Am gehörigen Ort, im Lauf der Erzählung, wird darüber nicht berichtet; Johannes muß in einer Rede nachtragen, er habe Jesum bei der Taufe daran erkannt, daß der Geist auf ihn herabkam. Was in 1, 19—28 fehlt, wird in 1, 29—34 nebenbei aus der synoptischen Tradition ergänzt. Auf diese wird vielleicht 1, 30 zurückgewiesen; denn sonst ist das ὑπὲρ οὗ εἶπον hier ebenso unverständlich wie das ὃν εἶπον 1, 15.

Man erwartet, daß Johannes 1, 29 zunächst einmal sagt: ἰδοὺ ὁ χριστός. Statt dessen vermeidet er auch hier den Namen Christus und sagt sofort: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ κτλ. Nach Isa 53 müßte αἴρειν tragen bedeuten, nach 1 Joa 3 bedeutet es wegnehmen. Die Vergebung der Sünden durch das Leiden Jesu ist sonst dem vierten Evangelium fremd. — In 1, 32 variiert die Stellung von ὡς περιστεράν. Im Sinaiticus, in der Latina und Syra heißt es: ich sah, daß der Geist gleich einer Taube herabfuhr; dagegen im Vaticanus: ich sah, daß der Geist herabfuhr wie eine Taube. Dort sieht der Geist selber aus wie eine Taube, hier gleicht nur sein Flug dem Fluge der Taube — eine Korrektur, die dem geläuterten theologischen Geschmack zusagt. — In 1, 33 streicht Blaß die Schlußworte ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, vermutlich weil nach dem Vordersatze Jesus der mit dem Geist Getaufte, nicht der mit dem Geist Taufende ist, und weil ein Gegensatz zu βαπτίζειν ἐν ὕδατι nicht in der Absicht liegt — noch dazu fehlt da ἐν ὕδατι in der Syra.

Merkwürdigerweise stehen nun auch in dieser Perikope wie in der vorhergehenden zwei Varianten neben einander, 29—31 und 32—34. Denn der Vers 32 setzt nicht fort, sondern hebt neu an, und in 33 s. wird nur weitläufiger wiederholt, was schon in 31 gesagt ist, mit dem selben Anfange: κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν[1]).

1, 35—51[2]).

Übergang von Johannes zu Jesus. Zu Anfang ist Johannes (von 1, 29 her, welcher Vers zur Erklärung des περιπατεῖν 1, 35

[1]) Weiße, Evang. Geschichte 2, 195 s.

[2]) Lachmann, Tischendorf und Blaß haben den Vers 38 in zwei Teile getrennt und doppelt gezählt; ich folge der gewöhnlichen Zählung, um keine Verwirrung anzurichten.

unentbehrlich ist) noch mit Jesus zusammen: er wiederholt die Aussage über ihn, die er am ersten ἐπαύριον öffentlich gemacht hat, am anderen Tage vor zwei seiner Jünger, die daraus die Folge ziehen und zu dem Lamm Gottes übergehen. Hernach ist er ohne weiteres verschwunden und Jesus allein übrig geblieben. Der Schauplatz aber ändert sich nicht; da wo die beiden ersten Jünger zu Jesus gekommen sind, kommen auch die anderen zu ihm. Woher sind das nun lauter Galiläer? befanden sich vorwiegend Galiläer in der Umgebung des Täufers? oder suchten sich Andreas usw. darunter nur ihre speziellen Landsleute aus, um sie zu Jesus zu führen? Und noch eine schwerer zu beantwortende Frage drängt sich auf: wie kommt es, daß wir uns mit 2, 1 nicht mehr in Peräa befinden, sondern in Galiläa? und zwar ohne Übergang, denn 1, 43 leitet keinen wirklichen Ortswechsel für das Folgende ein, es bleibt beim Vorhaben. Sichtlich ist die Situation der Erzählung aus den Fugen: nur läßt sie sich leider nicht gut wieder einrenken.

Man hat vermutet, es sei zwischen 1, 35—43 und 43—51 nicht bloß ein Unterschied der Zeit, sondern auch des Ortes. Nur die ersten Jünger, nach Ewald[1]) die zwei Brüderpaare von Mc 1, 16—20, seien bei Johannes gewesen und in Peräa zu Jesus gekommen, die anderen erst in Galiläa. Aber dann müßte man, um den gewünschten Einschnitt hervorzubringen, in 1, 44 mit Blaß ἐξῆλθεν lesen und zugleich erklären, aus welchem Grunde dies in allen Handschriften und Versionen zu ἠθέλησεν ἐξελθεῖν geändert wurde.

Ich möchte die Jüngerwahl lieber ganz als halb aus Peräa weg verlegen, d. h. ich möchte die Verse 1, 35. 36, die eine verdächtige Ähnlichkeit mit 1, 29 haben, als später zugesetzt ansehen, in der Absicht, die persönliche Berührung zwischen Johannes und Jesus weiter auszugestalten und zugleich Kapernaum zurückzudrängen[2]). Konsequent muß denn auch ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάνου καί (40) ausgehoben werden. Und ferner der Anfang von Vers 43. Das empfiehlt sich

[1]) Ewald hält den Compar des Andreas für den Apostel Johannes und sagt, aus der Angabe, Andreas habe zuerst (πρῶτος) seinen Bruder gefunden, habe jeder nachdenkliche Leser jener ersten Zeiten schließen können, daß Johannes zu zweit seinen Bruder gefunden habe.

[2]) Nach 1, 44 soll Kapernaum nicht einmal die Heimat des Petrus und Andreas gewesen sein. Bethsaida als Stadt des Philippus erklärt sich vielleicht wie Cäsarea Philippi.

auch aus anderen Gründen. Nämlich im dritten Satz dieses Verses erklärt sich das Explicitum ὁ Ἰησοῦς nicht, wenn Jesus schon vorher das Subjekt ist. Und als Subjekt zu εὑρίσκει im zweiten Satz paßt er nicht, da ihm sonst stets ein anderer den neuen Jünger zuführt. Läßt man nun den ersten Satz aus, so bringt vielmehr Andreas den Philippus herbei, mit dem er auch sonst verbunden (6, 5—8. 12, 22. Mc 3, 18) erscheint; nach der Angabe, Andreas habe zuerst (πρῶτον) seinen Bruder Simon gefunden, erwartet man in der Tat zu hören, daß er hernach noch einen anderen fand. Vgl. Blaß, praefatio XIV.

Den Vers 51 hält E. Schwartz mit Recht für einen Zusatz, wegen der überflüssigen neuen Einführungsformel καὶ λέγει αὐτῷ, die auch Blaß befremdlich findet und nach seiner Art streicht, vgl. 6, 65. 16, 8. Die Ähnlichkeit mit Act 7, 56 fällt auf.

2, 1—12.

Auf den nächsten und den nächsten und abermals den nächsten Tag folgt hier der dritte. Ewald sagt, er sei nicht von einem der vorhergehenden ἐπαύριον an zu rechnen, sondern vom Tage der Ankunft in Kana, die freilich nicht gemeldet werde. Mit Recht versteht er, daß die Mutter in Kana wohne[1]); es ist als Heimat der Familie Jesu an Stelle des benachbarten Nazareth getreten, und nach 2, 12 darf man vermuten, daß οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ in Vers 2 für οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ eingesetzt sei. Die Mutter hat schon Erfahrung von der Wunderkraft ihres Sohnes und läßt sich durch sein Sträuben nicht irre machen. „Meine Stunde ist (noch nicht) gekommen" hat sonst einen anderen bestimmten Sinn; daß Jesus sich nicht gleich anfangs als den, der er ist, offenbart habe, widerspricht eigentlich der Meinung des Evangelisten. In 2, 6 ist ἦσαν . . . κείμεναι durch κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων gar zu weit aus einander gerissen, und daß die zur Reinigung bestimmten Gefäße nicht von vornherein voll sind, sondern erst noch gefüllt werden müssen, befremdet. Die Hauptsache, die Verwandlung des Wassers in Wein, wird nicht ausdrücklich berichtet, sondern in 2, 9 einfach als geschehen vorausgesetzt. Das ist erträglich und vielleicht eine Schönheit. Allein es wird auch nicht

[1]) Blaß findet die Angabe in Vers 1 so anstößig, daß er sie an eine andere Stelle versetzt, wo das ἐκεῖ nicht auf Kana zu gehen braucht, sondern auf die Hochzeit gehen kann.

gesagt, daß die Gäste das Wunder erfahren und wie sie und die Leute von Kana darauf reagiert haben[1]). Damit fehlt vermutlich das Motiv, warum Jesus von Kana weg nach Kapernaum gegangen ist, d. h. die Pointe der ganzen Geschichte. Über 2, 11 wird zu 4, 54 gehandelt werden. In Vers 12 sind die Brüder zum Glück nicht wie in Vers 2 durch die Jünger ganz verdrängt; sie müssen aber allein das Feld behaupten, nach dem Sinaiticus und der Latina (Blaß). Die Übersiedlung mit Mutter und Brüdern nach Kapernaum steht in interessantem Widerspruch zu Mc 3, 21. 31. Sie hat aber jede Bedeutung verloren, wenn Kapernaum nur bezogen wird, um gleich wieder verlassen zu werden, und wenn dort nichts geschieht[2]). Wie wir sehen werden, ist das in der Grundschrift wohl anders gewesen; die Worte οὐ πολλὰς ἡμέρας stammen von einem Redaktor, der Kapernaum und Galiläa zur Seite zu schieben sucht. Eine Spur dieses Strebens findet sich vielleicht schon in der Erzählung über die Jüngerberufung.

2, 13—3, 36.

Es muß hier das Ergebnis der Untersuchung von 7, 1ss. vorweg genommen werden. Darnach hat die Grundschrift Jesum zunächst ausschließlich in Galiläa auftreten und dann nach Judäa übersiedeln lassen. Die judäischen Stücke, wodurch die galiläische Periode unterbrochen und die Situation ab und zu (besonders in 6, 1) ins Schwanken gebracht wird, haben also in der Grundschrift entweder überhaupt nicht oder doch nicht an dieser Stelle gestanden[3]). Warum aber sind sie eingesetzt oder versetzt? Jesus sollte von Anfang an nicht bloß in einem Winkel von Galiläa, sondern in voller Öffentlichkeit zu Jerusalem wirken; in 4, 43—45 erscheint Judäa sogar als sein Ausgangspunkt und Galiläa nur als Zufluchtsort, Kapernaum wird noch

[1]) Die Bemerkung „seine Jünger glaubten an ihn" entschädigt uns nicht.

[2]) Nach Bernhard Weiß freilich hat Maria mit ihren Söhnen dort nur einen Besuch gemacht bei der ihr befreundeten Familie Zebedäi.

[3]) Roland Schütz aus Berlin hat mir im Winter 1906-7, wo er in Göttingen studierte, die Ansicht mitgeteilt, daß die Festreisen nicht in das ursprüngliche Evangelium hineingehören. Von der Richtigkeit seiner Ansicht habe ich mich allerdings erst überzeugt, als ich sie durch 7, 3. 4 bestätigt fand; aber ohne ihn wäre ich vielleicht nicht auf die Bedeutung dieser Stelle aufmerksam geworden. Sein Aufsatz in der ZNW 1907 ist mir erst nach Beendigung meiner Analyse zugegangen.

weit mehr als bei Lukas zurückgedrängt. Namentlich sollte auch die Gründung der Gemeinde von Jerusalem in die früheste Zeit gesetzt werden. Dazu kommt noch, daß die Festreisen Träger einer Chronologie sind, wodurch die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf drei oder vier Jahre verlängert wird. Denn bloß darum sind sie nicht eingeschaltet, weil die Meinung war, Jesus müsse doch schon vor der Passion den Tempel in Jerusalem regelmäßig besucht haben (Lc 2, 41 ss.).

2, 13—22. Die Ochsen und Schafe (14. 15) sind zu streichen. Denn das πάντας (15) kann sich nur auf die Menschen beziehen[1]). Und zwar umfaßt es beide vorher genannten Menschenklassen, sowohl die Taubenhändler als die Wechsler. Auch die Wechsler werden also ausgetrieben und nicht bloß ihre Tische umgestürzt; der letzte Satz von Vers 15 ist aus der synoptischen Tradition interpoliert, um so sicherer, da hier die Wechsler plötzlich κολλυβισταί heißen und nicht mehr κερματισταί. Der Interpolator wollte die Peitsche aus Stricken nicht gegen die Menschen, sondern nur gegen das Vieh angewandt wissen. In Zusammenhang mit den κολλυβισταί in Vers 15 sind vermutlich auch die Taubenhändler in Vers 16 eingesetzt; denn man sieht gar keinen Grund, warum das Wort Jesu nur an sie und nicht auch an die Wechsler gerichtet sein soll. Dann hätte der ursprüngliche Text gelautet: „Und er fand im Heiligtum die Taubenhändler und die Wechsler sitzen. Und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle zum Tempel hinaus und sagte: schafft das von hier weg usw.“

Mit der Tempelreinigung wird sogleich die Tempellästerung verbunden. Sie wird nicht für eine Verleumdung erklärt wie bei den Synoptikern, wohl aber für ein Misverständnis. Ebenso wie bei den Synoptikern fragen nämlich die Juden Jesum nach seiner Befugnis zur Tempelreinigung oder vielmehr nach einem Zeichen als Beweis seiner Befugnis. Und er gibt ihnen wie in Mt 12, 39 s. das Jonaszeichen, d. h. seine Auferstehung als Ausweis seiner Messiaswürde. Das tut er mit den Worten: „brecht den (Syra) Tempel ab und ich richte ihn binnen drei Tagen wieder auf“; sie sollen nach der Zweideutigkeit von ἐγείρειν bedeuten: ihr werdet meinen Leib

[1]) Blaß streicht πάντας, das ist bezeichnend für den Horizont seiner Kritik. Aber die Anderen empfinden nicht einmal den Anstoß.

(1 Kor 3, 16 s. 6, 19. 2 Kor 6, 16) töten, aber ich erwecke ihn aus eigener Kraft (10, 18) zu neuem Leben. Die Juden schütteln den Kopf, daß er den Tempel, dessen Bau sechsundvierzig Jahre gedauert habe[1]), in drei Tagen wieder aufbauen wolle, betrachten aber die Äußerung nicht als Blasphemie und bleiben bei dem doppelten Affront, womit Jesus ihnen ins Haus fällt, ganz gelassen. Die Sache hat gar keine Wirkung, steht also nicht hier, sondern nur zu Anfang der Passion an der gehörigen Stelle. Die judäische Einschaltung im Joa beginnt mit einer ungeheuren Prolepse. Aber wenn überhaupt Jesus schon vor der Passion in Jerusalem öffentlich bei Gelegenheit eines Festes auftreten sollte, so mußte die Tempelreinigung an den Anfang gerückt werden. Denn es wäre unbegreiflich, warum er sich erst bei dem letzten Besuch über die Wirtschaft im Tempel entrüstet haben sollte und nicht gleich bei dem ersten. So tritt Joa 2, 13 ss. an die Stelle von Lc 2, 41 ss.: τοῦ πατρός μου 2, 16 kommt auch Lc 2, 49 vor.

In der Grundschrift hat diese synoptische Geschichte überhaupt keine Stelle. Denn in die Passion, wie sie dort (durch die Lazarusgeschichte) motiviert und berichtet wird, paßt ein so offenes und ungefährdetes Auftreten Jesu gegen die jüdische Obrigkeit nicht hinein. Auch der Einzug zu Palmarum gehört nicht zur Grundschrift.

2, 23—25 ist wie 4, 1—3. 43—46 eine redaktionelle Überleitung, und zwar zu der Nikodemusperikope. Das auf unmittelbare Menschenkenntnis gegründete Mistrauen Jesu gegen die, welche wegen seiner Wunder an seinen Namen (εἰς τὸ ὄνομα) glauben, wird aus 3, 2 abstrahiert sein. Zugleich waltet die Absicht, frühzeitig einen Kreis von Gläubigen in Jerusalem entstehen zu lassen. Nach 7, 3. 4 gibt es noch keine Gläubigen in Jerusalem, und nach 7, 22 hat er dort erst ein einziges Werk getan. Διά vor dem Infinitiv (24) fällt auf, da sonst nur πρό so vorkommt. Das generelle ὁ ἄνθρωπος findet sich auch 7, 51.

3, 1—21. Dies ist bei Joa die einzige Auseinandersetzung mit einem Schriftgelehrten, aber nicht über das Gesetz und gesetzliche

[1]) Die Chronologie, die hier zu grunde liegt, ist sicher keine richtige oder rationale, die sich nachrechnen läßt. Dagegen kann die Zahl 46 mit der Schätzung der Lebensjahre Jesu (8, 57), da ja sein Leib der Tempel ist, zusammenhangen, aber umgekehrt als wie E. Schwartz meint (Abhh. der Göttinger Ges. der Wiss. 1904 (VII, 5) p. 7. 8).

Fragen, sondern über ein den Juden fremdes Thema. Man erkennt in Nikodemus einen Schatten des Schriftgelehrten von Mc 12, 28 ss., der nicht weit vom Reiche Gottes, aber doch nicht darin ist. Was ihm noch fehlt, erhellt dort nicht; hier wird es gesagt: ohne Wiedergeburt[1]) kann man nicht in das Reich Gottes gelangen. Das Reich Gottes findet sich nur hier bei Joa; der Ausspruch 3, 3 ist abgewandelt aus Mt 18, 3. Die Wiedergeburt wird dann auf die verwunderte Frage des Nikodemus[2]) näher bestimmt als eine Geburt nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist. Nur zuerst (3, 5) wird dafür gesagt: aus W a s s e r und Geist. Dann würde also Jesus die Taufe, und zwar nicht die johanneische, sondern die christliche, für die notwendige und grundlegende Initiation zum Reiche Gottes erklären. Die spätere Auslassung des Wassers ließe sich begreifen, weil das Unterscheidende bei der christlichen Taufe eben der Geist ist. Jedoch bleibt das ἐξ ὕδατος wegen seiner Vereinzelung auffallend; und es verträgt sich schlecht mit 3, 8. „Der Wind[3]) weht wo er will, und du hörst ihn wohl, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht: so geht es auch immer, wenn einer aus dem Geist geboren ist.“ Gleich unbegreiflich, wie das Woher des Windes ist auch das Woher des Geistes und gleich tatsächlich doch die Wirkung; und so wenig wie die Menschen den Ursprung dieser Mächte erkennen können, so wenig können sie sie dirigieren (ὅπου θέλει πνεῖ). Mit dieser Betrachtungsweise will es doch nicht recht stimmen, daß der Geist durch ein sicheres Mittel, durch das Sakrament der Taufe, verliehen wird. Man könnte sich nun versucht fühlen, den ganzen Passus 3, 5. 6 für eine spätere Erweiterung zu halten, da der Anfang von 3, 7 unmittelbar auf die Verwunderung des Nikodemus zurückzuschlagen und 3, 5 nur eine Wiederholung von 3, 3 zu sein scheint. Dann würde aber die Voraus-

[1]) Usener im Weihnachtsfest p. 54 n. 1 protestiert eifrig gegen die Auffassung von ἄνωθεν als denuo. Aber sie wird vertreten von der Latina und der Syra und vor allem von Nikodemus selber, der πάλιν an die Stelle setzt und nicht ex coelo, sondern ex matre versteht. Daß ἄνωθεν 3, 31. 19, 11 v o n o b e n bedeutet, ist allerdings richtig, und vielleicht will es Jesus nach 1, 13 so verstanden wissen.

[2]) Γέρων (3, 4) bedeutet wohl nicht Greis, sondern nur alt, nicht mehr jung.

[3]) Sehr ungewöhnlich wird πνεῦμα statt ἄνεμος gesagt, um die Sache (den Geist) gleich durch das Bild (den Wind) durchblicken zu lassen; das Epimythion (οὕτως κτλ.) wird dadurch eigentlich überflüssig, wenngleich es richtig erklärt. Zu Pfingsten kommt der Geist herab ὥσπερ πνοὴ βιαία (Act 2, 2). Im Hebräischen und Aramäischen heißt רוח sowohl ἄνεμος wie animus.

setzung von Vers 8 wegfallen. Es genügt, die Worte ὕδατος καί in 3, 5 auszuheben.

Mit 3, 9 geht ein neuer Absatz an, der von einem Continuator stammt. Der Einwurf des Nikodemus „wie kann das zugehen?" paßt nicht auf die vorhergehende Äußerung Jesu; denn sie besagt ja grade, daß man nicht wisse, wie die Sache zugehe. Und noch weniger paßt zu dieser Äußerung die Replik Jesu in 3, 10 ss. Da wird dem Nikodemus zum Vorwurf gemacht, daß er etwas nicht verstehe, was nach Vers 8 doch grade unbegreiflich sein soll. Weiter wird die Wiedergeburt, und zwar offenbar die durch die Taufe, als etwas Elementares, gleichsam für Katechumenen Bestimmtes, höheren Dingen entgegengesetzt[1]), zu denen die Rede nun übergeht: die Präexistenz des Menschensohnes, der deshalb allein über den Himmel und das Himmlische Bescheid weiß[2]), seine Kreuzigung zum Heil der ganzen Welt, das innere Gericht, d. h. die Scheidung der Geister, die sich durch ihr verschiedenes Verhalten zu dem Lichte von selber vollzieht. Merkwürdig und schon öfter hervorgehoben ist dabei, daß Jesus 3, 11 (anders wie 3, 12) im Plural und hernach in dritter Person von sich redet (nicht bloß dann, wenn er sich den Menschensohn nennt), und daß er 3, 19 seine irdische Laufbahn als bereits abgeschlossen betrachtet; an Nikodemus denkt er nicht mehr. Πιστεύειν ἐν (3, 15 vgl. 3, 35) und ὥστε (3, 16) kommt sonst bei Joa nicht vor.

Wenn 3, 9—21 ein Nachtrag ist, so liegt der Gedanke nahe, daß 3, 1—8 ganz oder teilweise der Grundschrift angehöre. Allein das Stück ist in ihr schwer unterzubringen, und die theologischen Begriffe, Reich Gottes, Wiedergeburt, Geist, scheinen ihr fremd zu sein.

3, 22—36. Die Ἰουδαία γῆ bedeutet hier die jüdische Landschaft im Unterschiede von Jerusalem, wie die Ἰουδαία χώρα Mc 1, 5. Die Taufe, die Jesus in 3, 5 nach dem jetzigen Wortlaut für unerläßlich erklärt, übt er hier selber aus, ungefähr auf dem gleichen Boden wie Johannes. Denn auch dieser tauft hier nicht in Peräa, sondern in Judäa, ohne daß gesagt wird, er habe seine Stätte gewechselt. Die Angabe 3, 24 stammt von einem Glossator, der bemerkte, daß

[1]) Ebenso wird in 6, 61 s. das Sakrament des Abendmahls schwierigeren Theologumena entgegengesetzt.

[2]) 3, 13 ist nach 3, 31 zu verstehen und nach Deut. 30, 12 geformt. Von Auferstehung und Himmelfahrt ist keine Rede.

das Zusammenwirken der beiden Meister der synoptischen Überlieferung widerspricht, wonach vielmehr Jesus erst nach der Verhaftung des Täufers öffentlich auftrat. In 3, 25 befremdet μετὰ Ἰουδαίου oder μετὰ Ἰουδαίων aufs äußerste[1]). Nach dem Folgenden erwartet man μετὰ τῶν μαθητῶν Ἰησοῦ; ebenso auch nach der Geschichte Mc 2, 18, die in 3, 29 als Grundlage durchblickt, obgleich die Streitfrage dort nicht die Taufe (καθαρισμός 13, 10), sondern das Fasten betrifft, und nicht vor Johannes, sondern vor Jesus gebracht wird. In 3, 26 und 28 wird, anders wie in 23, Bezug genommen auf die frühere Wirksamkeit des Täufers in Peräa, auf sein Zusammentreffen mit Jesus daselbst und auf sein Zeugnis für Jesus. Bei diesen Antecedentien begreift sich jedoch nicht, wie die Jünger des Johannes es ihm als ärgerlich melden können, daß Jesus ihm Konkurrenz mache; sie müßten sich eher wundern, daß ihr Meister nach 1, 29 ss. 35 s. noch fortfährt Jünger zu machen und nicht zu gunsten des Größeren selber abtritt. In Wahrheit ist 3, 22 ss. keine Fortsetzung zu 1, 29 ss., sondern eine Variante dazu, eine neue μαρτυρία des Täufers auf anderem Boden. Also gerät man auf die Vermutung, daß Vers 26 durch den doppelten Relativsatz erweitert[2]) und Vers 28 ganz zugesetzt sei. Der Vers 29 schließt über 28 hinweg mit 27 zusammen; er bedeutet: Jesus hat die Kirche (die Braut) hinter sich; die Johannesgemeinde ist zwar die Vorstufe gewesen, muß aber daneben verschwinden[3]). Die Ähnlichkeit des Themas mit dem von Mt 11 fällt auf, nur daß dort Jesus, hier Johannes sich über das Verhältnis der beiden Gemeindehäupter ausläßt. Angeknüpft wird aber nicht an Mt 11, sondern an Mc 2.

Von Vers 31 an folgt auch hier eine Continuatio, grade wie in dem vorhergehenden Stück von Vers 9 an. Auch hier erhebt sich die Rede über den Ausgangspunkt hinweg in höhere Regionen (Christologie, inneres Gericht), ganz wie dort. Niemand nimmt sein Zeugnis an (3, 32) steht in entscheidendem Widerspruch zu Alles läuft ihm zu (3, 26). Die Syra hat diesen Widerspruch

---

[1]) Ἐκ τῶν μαθ. ist Genitiv: ein Streit einiger Jünger des Johannes.

[2]) Der echte Wortlaut wäre dann: Rabbi, dieser da tauft und alle kommen zu ihm.

[3]) Johannes steht und wartet auf Jesus, er freut sich, wenn er ihn kommen hört. Φωνή ist hebräisch zu verstehen, nicht von Worten, die Jesus spricht.

empfunden und zu mildern gesucht. Τὸ πνεῦμα (3, 34) ist falsche Lesart; der Sinn ist: nicht nach Maß gibt der Vater dem Sohn, er liebt ihn[1]) und hat ihm alles gegeb n. Μαρτυρία hat in 3, 11. 32 s. (19, 35. 21, 24) eine andere Bedeutung als in 5, 31 ss. 8, 13 ss.; es steht von der evangelischen Verkündigung, wie in der Apokalypse. Der Zorn Gottes (3, 36) findet sich sonst nicht. Ebenso nicht ἀπειθεῖν (3, 36), und σφραγίζειν (3, 33) nicht in diesem Sinn.

Ob 3, 22 -30 für die Grundschrift anzusprechen ist? Mir scheint das der Lokalität wegen ausgeschlossen, die Grundschrift weiß nichts von einem so frühen Auftreten Jesu in Judäa, noch gleichzeitig mit dem des Täufers. Die Lokalität unterscheidet unser Stück auch von 1, 19—28.

4, 1—42.

4, 1—3. Jesus kehrt nicht etwa ordnungsmäßig von der Festreise heim nach Galiläa, sondern er wandert dahin aus. Jerusalem und Judäa gelten hier nicht bloß als seine Wirkensstätte (3, 22), sondern auch als seine Heimat, wie in 4, 43 -45. Der Anfang ist formell ungeschickt, wegen der unnötigen Wiederholung des explizierten Subjekts, und sachlich unmotiviert, weil die Feindschaft der Pharisäer in keiner Weise vorbereitet ist. Der Vers 2 (καίτοι und γε nur hier) ist eine Korrektur von 3, 22 ss. nach der synoptischen Tradition: die Syra sucht den Widerspruch (zu 3, 22 ss.) wiederum zu mildern. Das Ganze ist Redaktionsarbeit (daher auch ὁ κύριος 4, 1 im Sinaiticus) zu dem Zweck, daß die Reise durch Samarien von Judäa ausgegangen sein soll, nach Galiläa. Nach Lukas ist die Richtung umgekehrt gewesen, und das muß auch hier als das Ursprüngliche angenommen werden, wenn die samarische Perikope zur Grundschrift gehört, was nach 7, 1 ss. sehr wahrscheinlich ist. Dort wird jetzt der Übergang Jesu von Galiläa nach Jerusalem nur sehr kurz angedeutet, vermutlich weil Kap. 4 von seiner alten Stelle versetzt und vorgeschoben ist. Nach 7, 1 ss. ist dann allerdings die Konsequenz, daß Jesus allein und ohne Begleitung durch Samarien gereist ist; die Jünger können nicht dabei gewesen sein. Nicht aus diesem Zwang aber, sondern unabhängig davon ist E. Schwartz zu dem gleichen Ergebnis gekommen, aus inneren Gründen, die im Folgenden zur Sprache kommen werden.

[1]) d. h. Jesus ist der ἀγαπητός, der μονογενής.

4, 4—42. An 4, 8 haben schon die Syra und Blaß Anstoß genommen und den Anstoß in ihrer Art beseitigt. Die Angabe ist nachgetragen, um zu erklären, daß die Jünger bei dem Gespräch Jesu mit der Frau nicht zugegen sind: sie hatten sich nämlich (γάρ) wegbegeben, um Zehrung zu kaufen[1]). Mit 4, 8 hängt 4, 27 zusammen: da kommen sie wieder mit der Zehrung, und die Frau entfernt sich. Nach dem Abgange der Frau entsteht nun eine Pause, wo Jesus mit den Jüngern allein ist und essen könnte. Aber diese bequeme Gelegenheit wird nicht benutzt; vielmehr erst nachdem auf den Bericht der Frau die Einwohner der Stadt heraus zu Jesus gekommen sind, fordern die Jünger ihn auf zu essen. Den Grund dafür hat E. Schwartz entdeckt. Die Samariter sollen zurückgedrängt werden und kein Gedanke an die Eßgemeinschaft mit ihnen aufkommen. Ursprünglich sind sie es gewesen, welche Jesu Speise bringen und ihn auffordern zu essen. Sie sind dann durch die Jünger ersetzt, und darum kommen diese nicht bei ihrer eigenen Ankunft, sondern erst bei der der Samariter mit der Aufforderung φαγέ (4, 31), die sich außerdem in ihrem Munde befremdlich ausnimmt, da sie doch mit dem Meister zusammen zu essen pflegen — weshalb die Syra übersetzt: sie baten ihn, er möge mit ihnen Brot essen[2]). Der Versuch, durch ἐν τῷ μεταξύ (fehlt in der Syra) die Handlung in das Plusquamperfectum zu verlegen, verrät nur die Empfindung, daß dieselbe von Rechts wegen in die Pause vor der Ankunft der Samariter hätte fallen müssen. Vers 27 ist also ein Zusatz wie Vers 8, und in Vers 30. 31 hat ursprünglich gestanden: die Samariter nahmen Speise zur Hand und gingen heraus aus der Stadt und kamen zu Jesus und baten ihn: Rabbi, iß! Dann redet natürlich Jesus auch in 4, 32 ss. zu den Samaritern, zu denen er nach dem jetzigen Texte auffälligerweise gar nichts sagt, so daß 4, 39 ss. ganz unverständlich wird. Nur die Verse 37. 38 sind allerdings an die Jünger gerichtet und also nachgetragen; sie reimen sich auch nicht mit den beiden vorhergehenden. Denn in 37. 38 fallen Saat und Ernte aus einander; Jesus sät, aber erst die Jünger ernten. Dagegen in 35. 36 fallen Saat und Ernte zusammen, Jesus sät und erntet zugleich. „Ihr sagt zwar: es dauert noch längere Zeit bis zur Ernte; ich aber sage euch: der Sämann erlebt a tempo die Freude des

[1]) Dazu hätten freilich zwei genügt.

[2]) ἄρτον φαγεῖν ist nicht johanneisch.

Erntens.“ Jesus selber gilt also hier als der definitive Gründer der samarischen Christengemeinde, während nach 37. 38 erst die Jünger den eigentlichen Erfolg haben, in Übereinstimmung mit Act 8. — Der Schluß 4, 39—42 ist überarbeitet. Ein deutliches Kennzeichen davon ist namentlich der ursprünglich heidnische Name ὁ σωτήρ für Jesus, der eigentlich dem ganzen Neuen Testament so fremd ist wie ὁ λυτρώτης. Es beweist den Abstand des kirchlichen Sprachgebrauchs von dem biblischen, daß Jesus später mit Vorliebe als Heiland und Erlöser bezeichnet wird.

So wie es durch Korrektur beseitigt ist, daß die Männer von Sichem Jesu zu essen bringen, scheint es auch beseitigt zu sein, daß die Frau von Sichem ihm zu trinken gibt. Wenn sie in 4, 9 keine Widerrede macht, sondern sich anschickt Jesu Wasser zu reichen, so bekommt seine Antwort (4, 10) erst Sinn. In 4, 11 verleitet der Satz „du hast keinen Eimer und der Brunnen ist tief“ in Verbindung mit der Frage „woher hast du also das lebendige Wasser?“ zu dem Misverständnis, daß aus dem Jakobsbrunnen lebendiges Wasser geschöpft werden könne. Es ist aber trotz 4, 6 nur ein φρέαρ [1]). Die Pointe des Gesprächs Jesu mit der Samariterin ist bis jetzt nicht begriffen. Sie beruht ganz und gar auf dem Gegensatz des Zisternenwassers, welches Jakob [2]) den Leuten von Sichem gestiftet hat, und des Quellwassers, welches Jesus gibt; vgl. Hierem. 2, 13. Unter dem letzteren ist nicht die Taufe verstanden, sondern das Wort der Wahrheit und des Lebens. Das Quellwasser wird lebendes oder springendes Wasser genannt, wie im Lateinischen aqua viva oder aqua saliens und auch im Niederdeutschen Quickborn oder Spring, Springe. Εἰς ζωὴν αἰώνιον (4, 14) darf nicht mit ἁλλόμενον verbunden werden, sondern steht für sich wie in 6, 27 und gibt nicht die Mündung, sondern die Wirkung an.

Der Gegensatz zwischen dem toten Wasser Jakobs und dem lebendigen Wasser Jesu, worauf in 4, 4—15 das Ganze hinausläuft, wird verdunkelt und verdorben durch den folgenden Gegensatz zwischen

[1]) Von der Fülle fließenden Wassers bei Sichem hat der Verfasser keine Ahnung; er postuliert das Gegenteil. Πήγη ist in 4, 14 richtig, dagegen stört es in 4, 6 unerträglich und stammt dort vielleicht von einem Korrektor, der besser in Sichem Bescheid wußte. Aus einer πήγη kann man trinken, ohne einen Schöpfeimer zu haben.

[2]) Jakob ist der Vater der Samariter, Abraham der Vater der Juden.

dem heiligen Berge der Samariter bei Sichem und der Juden in Jerusalem (19—26). Dieser Gegensatz ist ein Contrafactum; vorher ist überhaupt nicht von dem Berge, sondern nur von dem Brunnen bei Sichem die Rede und daran wird alles geknüpft. Von 19—26 ist aber 16—18 nicht zu trennen. Die Männer der Frau sind von Hengstenberg mit Recht nach Osee 1—3 gedeutet. Die fünf, die sie gehabt hat, sind die fünf Götzen der Samariter in 2 Reg. 17, und der jetzige, der eigentlich nicht ihr Mann ist, ist Jahve, der in Wahrheit den Juden gehört. Dann gehört 4, 16—18 dem Sinne nach mit 4, 19 ss. zusammen und fällt unter das selbe Urteil. Im Einzelnen gibt namentlich 4, 22—24 zu Bedenken Anlaß. Während Jesus 4, 23 sagt, die Streitfrage zwischen den beiden Sekten habe keine Bedeutung und werde verschwinden, tritt er 4, 22 gegenüber den Samaritern, die er mit ὑμεῖς anredet, ganz auf die Seite der Juden, mit denen er sich unter ἡμεῖς zusammen faßt. Der Ausdruck σωτηρία kommt bei Joa nur hier vor. Προσκυνεῖν ist in dem ganz allgemeinen Sinne verwendet, den es sonst nur in der Apokalypse hat.

4, 43—54.

4, 43—54. Wie in 4, 1—3 gilt auch hier Jerusalem für die Heimat Jesu [1]), und auf diese πατρίς wird der Spruch bezogen, den er nach Markus über Nazareth gesprochen hat. Er wandert nach Galiläa aus und die Galiläer heißen ihn willkommen, nicht weil er ihr Landsmann ist und früher unter ihnen gewirkt hat, sondern weil sie als Festpilger in Jerusalem ihn kennen gelernt und seine Wunder (2, 23) geschaut haben. Das Stück steht mit 2, 23—25. 4, 1—3 in einer Reihe und gehört natürlich nicht zur Grundschrift. Es mag aber einen Zug ersetzen, der aus der Grundschrift entfernt worden ist. Denn dort haben vermutlich in 2, 1—12 die Leute von K a n a auf das Wunder Jesu so reagiert, daß er sich bewogen fand, nach Kapernaum auszuwandern.

4, 46—54. Da diese Erzählung in Galiläa spielt, so mag sie der Grundschrift entstammen. Dann muß sie dicht hinter 2, 1—12 gestanden haben und Jesus muß in Kapernaum (nicht in Kana) gedacht werden, so daß die Angabe von seiner Übersiedlung dahin 2, 12 nun Sinn und Inhalt gewinnt. Im nächstfolgenden Stück der Grundschrift, nämlich in Kap. 6, ist ebenfalls Kapernaum der Ort, von wo

[1]) Köstlin in den Tüb. Theol. Jahrb. 1851 p. 185 n. 1.

Jesus ausgeht und wohin er zurückkehrt. Man hat also überall in 4, 46—54, wo nicht Kapernaum, sondern Kana als Aufenthalt Jesu erscheint, auf spätere Korrektur zu schließen, nicht bloß am Anfang (46), sondern auch in der Mitte, wo der Vater des Kranken, um zu Jesus zu gelangen, eine Tagereise macht (ἐχθές 52) und von einem Ort zum andern hinauf oder herab steigt (47. 51. vgl. Lc 4, 31). Damit fällt ein wichtiger Unterschied gegen die Variante in Q (Mt 8. Lc 7) hinweg, nämlich die Distanz, wodurch die Fernwirkung des Heilandes erhöht wird. Da es nicht viel ausmacht, daß es sich dort um den Knecht eines Hauptmannes, hier um den Sohn eines Hofbeamten handelt, so bleibt als Hauptunterschied übrig, daß dort ein Heide, hier ein Jude Jesum angeht und daß im Zusammenhang damit jene Geschichte sehr bedeutsam und voll gehaltreicher Worte, diese ein bloßes Wunder ist. Eine Präsumtion für das höhere Alter von Q ergibt sich daraus nicht. Vielmehr scheinen beide Varianten völlig unabhängig von einander zu sein. Ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός (52) stammt wörtlich aus Mc 1, 31.

Der Bearbeiter sucht Kapernaum nach Kräften in den Hintergrund zu drängen. Auf ihn geht ferner die Zählung der galiläischen Wunder in 4, 54 und 2, 11 zurück. Denn sie hat in der Grundschrift, wo die beiden Wunder dicht auf einander folgen, keine Stelle: sie hat nur Sinn, wenn die große Einschaltung 2, 13—4, 45 dazwischen liegt. Übrigens genügt ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν, um die Herkunft von 4, 54 zu erkennen.

5, 1—47.

5, 1 stammt von der Redaktion. In der Grundschrift folgte die Ankunft in Jerusalem und das Wunder daselbst auf die Reise durch Samarien. Man hat schon bemerkt, daß die Rede von Kap. 5 sich in der Rede von Kap. 7 fortsetzt.

5, 2—16. Jesus bricht den Sabbat durch Heilung eines Kranken, die Juden verfolgen ihn deshalb und trachten gar ihn zu töten. Dem entspricht Mc 3, 1–6; man versteht, daß das dortige συμβούλιον ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν von Galiläa nach Jerusalem verlegt wird. Mit Mc 3, 1—6 ist erst nachträglich und unpassend Mc 2, 1—12 verbunden. Vorher wird ja der Kranke gar nicht auf einem κράββατος getragen, sondern kann selber gehn, wenngleich nicht schnell genug um zuerst zu kommen — die wörtlich aus Markus entlehnte Aufforderung

(5, 8) „auf, nimm dein Bett und wandle" ist also unangebracht. Mit 5, 8 fällt zugleich der mittlere Satz in 9 und der darauf begründete Vorwurf der Sabbatschändung gegen den Geheilten in 10—12, statt gegen Jesus. Anderweitige Bedenken richten sich gegen 13—15. Der Mann weiß die Frage, wer ihn geheilt habe, nicht zu beantworten, weil Jesus sich in der Menge verloren hat: da sieht er ihn wieder und weiß nun plötzlich seinen Namen, ohne darnach gefragt zu haben. Das kann nun wohl auf sorgloser Erzählung beruhen. Aber anstößig, weil in diesem Fall höchst unmotiviert, ist der Vers 14: einem, der achtunddreißig Jahre krank gelegen und währenddem doch keine Gelegenheit zu sündigen gehabt hat, wird nach der Heilung gesagt, er solle nicht mehr sündigen, damit ihm nicht noch Schlimmeres widerfahre! Auffällig ist ferner, daß man keine Distanz zwischen Bethesda und dem Heiligtum spürt und nicht sieht, wie Jesus dahin kommt und wieder verschwindet. Der Ort ist sonst unbekannt und der Name unsicher, ἐπὶ τῇ προβατικῇ fehlt in der Syra [1]).

5, 17—29. Von dem vorher erzählten Anlaß (der Sabbatschändung) merkt man in dieser Rede Jesu nichts [2]); auch nicht in Vers 17, denn ἕως ἄρτι hat nicht die Bedeutung ununterbrochen (an Werktagen und am Sabbat), die man darin finden will. Darum wird ein anderer Anlaß hinzugefügt, der sich ergibt, sobald Jesus den Mund auftut. In dem Wort „mein Vater wirkt bis jetzt und ich wirke auch" sehen die Juden eine Blasphemie, und nun verfolgen sie ihn nicht bloß (16), sondern trachten ihm nach dem Leben (18). Das ist jedoch eigentlich keine Steigerung, der Vers 18 sieht eingeklemmt und nachgetragen aus, und der dadurch entstehende zwiefache Anhub der Rede (17=19) erscheint bedenklich. Allerdings nimmt Jesus im Folgenden eher Rücksicht auf den Vorwurf, daß er sich Gott gleich setze, als auf den, daß er den Sabbat breche. Aber in Wahrheit reagiert er überhaupt nicht auf den Inhalt von Äußerungen, welche die Juden vor seinen Ohren haben laut werden lassen, sondern nur auf ihre Feindschaft im allgemeinen, darauf daß sie an seinen Werken Ärgernis nehmen und an seine Sendung nicht glauben. Er erkennt die Absicht der Gegner, ohne daß sie sie verraten haben, weiß besser als sie selbst,

[1]) Zu 5, 4. 7 vgl. Mokaddasi 13, 3. 124, 18: ein Engel steckt seinen Finger oder seinen Fuß ins Meer, dann kommt die Flut.

[2]) Nur in 7, 23 kommt er unerwartet darauf zurück.

worauf sie hinaus wollen, und sagt ihnen schließlich auf den Kopf, daß sie ihn töten würden. Seine Rede (Kap. 5. 7. 8) haftet nicht an dem durch den erzählenden Eingang bestimmten Anlaß, sondern erhebt sich frei darüber. Ob das in der Ordnung ist, läßt sich fragen.

Das Wirken, worin der Vater vorangeht und der Sohn folgt, wird in 5, 17. 19. 20 noch nicht näher beschrieben. Erst von 5, 21 an wird es bestimmt als ζωοποιεῖν. In 5, 21—24 besteht dies nun in dem geistigen Erwecken der Auserwählten (οὓς θέλει 21) wodurch diese schon hienieden zum Leben durchdringen und den Tod überwinden. Aber in 5, 25—29 [1]) ist nicht mehr von dem geistigen und schon gegenwärtigen Lebendigmachen bloß der Auserwählten die Rede, sondern von dem leiblichen Auferwecken aller Toten durch den Menschensohn bei dem jüngsten Gericht. Καὶ νῦν ἐστιν 5, 25 ändert daran nichts; es ist ein schwacher Harmonisierungsversuch und wird mit Recht von Blaß gestrichen.

5, 30—46 setzt nicht fort, sondern hebt von Frischem an. Der Anfang (30) entspricht dem Anfange des vorhergehenden Absatzes (19); jedoch das Amen Amen fehlt und Jesus nennt sich nicht den Sohn, sondern einfach Ich. Diese Unterschiede gehen nun durch und genügen zum Beweise, daß 30—46 von anderer Hand stammt als 19—29. Es spricht nichts dagegen, daß die Grundschrift darin steckt, sie zeigt sich auch in der sehr originellen Verwertung des Täufers, die mit 1, 19 ss. im Einklang steht. Nur ist sie stark überarbeitet und am Anfang vielleicht verstümmelt. Das Thema ist das Zeugnis, worauf sich Jesus berufen kann, und unser Stück ist das Vorbild zu der Variante 8, 12—20.

Statt καθὼς ἀκούω (30, sc. παρὰ τοῦ πατρός) hätte auch καθὼς παραδίδοταί μοι (Mt. 11, 27) stehen können; ungewöhnlich ist das Präsens. Alle echte Erkenntnis stammt nach jüdischer Meinung nicht aus dem Eigenen, sondern aus Überlieferung oder vom Hören. Aus diesem Hören kann nun aber nicht die richterliche Gewalt Jesu fließen, von der in 5, 27 die Rede ist, sondern nur seine Weisheit und Einsicht. Κρίνειν hat hier also den allgemeineren Sinn von urteilen, wie in 7, 24. 8, 15—26. Wenn Vers 31 mit 30 in Verbindung steht, so ist dabei auch Jesu Urteil über sich selbst nicht ausgeschlossen, wie denn der echte Wortlaut von 8, 26 zu sein scheint: πολλὰ ἔχω περὶ ἐμοῦ

[1]) Vielleicht auch in 5, 22.

λαλεῖν καὶ κρίνειν. Man braucht freilich nach dem Gesetz Jesu Aussage über sich selbst nicht gelten zu lassen, aber es fehlt ihm nicht an einem einwandfreien Zeugen. So heißt es in 31. 32; dann weiter in 33 und 35: „Ihr selbst kennt den Zeugen [1]), ihr habt zu Johannes geschickt und er hat Zeugnis abgelegt für die Wahrheit; er war (wirklich) der brennende und scheinende Leuchter (wofür er gehalten wurde), ihr aber beliebtet nur einen Augenblick über sein Licht zu jubeln." Das Licht, das von dem Leuchter ausstrahlt, entspricht der μαρτυρία des μάρτυς; gesagt wird, daß die Juden zwar über die Ankündigung des nahen und schon gegenwärtigen Messias durch den Täufer anfangs jubelten, jedoch bald (auf πρὸς ὥραν liegt Nachdruck) anderes Sinnes wurden; nämlich als sie merkten, daß dieser Messias auf Jesus hinauslief. Es kommt somit zunächst Johannes als Zeuge für Jesus in Betracht. Wenn dieser sofort, ehe noch die positive Aussage über ihn vollendet ist, als unannehmbar zurückgewiesen wird (34), so sieht man was davon zu halten ist. Dagegen darf man daran keinen Anstoß nehmen, daß zu dem Täufer Gott selber als zweiter Zeuge hinzugefügt wird, wie es im Folgenden geschieht. Freilich sind auch da Zusätze auszuscheiden. Vers 36 ist vor 37 unmöglich, weil die beiden Aussagen inhaltlich identisch sind und nicht durch καὶ verbunden werden können; das καὶ (37) schließt direkt an 35. Weiter stört Vers 39 zwischen 38 und 40; hier wird dem Zeugnis Gottes das Zeugnis der Schriften (γραφαί im Plural nur hier) zur Seite gesetzt, wie in 36 das Zeugnis der Werke. Endlich steht Vers 41 isoliert und isolierend zwischen 40 und 42; er ist mit 34 und 44 gleichartig.

Der Faden der Grundschrift läuft also über die Verse 30—33. 35. 37. 38. 40. 42. Damit ist er zu Ende; was noch folgt, gehört nicht dazu und ist locker gefügt. In Vers 43 erkennt man mit Recht eine Weissagung auf Barkochba. Vers 44 stellt sich zu 41 und 34. Und Vers 45 bis 47 ist eine weitläufigere Wiederholung des Schriftbeweises in 39, nur daß an Stelle des Abstractums das Concretum gesetzt wird, an Stelle der Schrift der Schriftsteller, nämlich Moses, der auch sonst als Verfasser des ganzen Alten Testaments gilt. Hier mag freilich doch vornehmlich die bekannte Stelle des Pentateuchs Deut. 18, 15 vorschweben, wo Moses den Juden befiehlt, sie sollten dem Propheten, der nach ihm erstehen würde, gehorchen. Sie haben also keine Ent-

[1]) οἴδατε 3, 32 mit Sin. Latina Syra gegen οἶδα im Vaticanus.

schuldigung, wenn sie Jesus nicht anerkennen: Moses selbst zeugt wider sie und klagt sie an. Dieser Befehl Moses wird den Juden auch von Muhammed vorgehalten, der unter dem Propheten natürlich nicht Jesus versteht, sondern sich selber (Sura 3, 75).

6, 1—25.

Es ist schon zu 4, 46—54 bemerkt, daß der Ort, von wo Jesus hier ausgeht und wohin er zurückkehrt, Kapernaum sei. Wer Augen hat, muß sehen, daß er nicht von Jerusalem, wo er sich im Kap. 5 befindet, an jene Seite des galiläischen Meeres gelangt sein kann. Der aus 7, 3. 4 zu ziehende Schluß, daß die judäischen Stücke nicht ursprünglich in die galiläische Periode gehören, bestätigt sich hier: sie sprengen den lokalen Rahmen.

6, 1—13. Die ersten vier Verse sind meist Redaktionsarbeit. In Vers 1 drängt sich τῆς Τιβεριάδος (6, 23. 21, 1) mit τῆς Γαλιλαίας. Vers 2 kennzeichnet sich als sekundär durch die vielen Zeichen (vgl. dagegen 14); außerdem kann das Volk nicht von Anfang an Jesu gefolgt sein, wenn er es erst in 5 zu sich kommen sieht [1]). Vers 3 ist eine Reminiscenz aus Mt 15, 29 und hier gänzlich unpassend: denn in 5 ss. ist Jesus nicht allein mit den Jüngern, sondern zusammen mit dem Volk, und erst in 15 entweicht er auf den Berg. In Vers 4 steht die Angabe über das Fest ganz verloren, sie hat für die Erzählung nicht die geringste Bedeutung. Sie ist ein an beliebiger Stelle eingesetzter Meilenzeiger der Chronologie und zeigt schlagend, daß diese Chronologie, welche die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit auf mehrere Jahre verlängert, mit dem historischen Pragmatismus in gar keinem inneren Zusammenhang steht, sondern ihm künstlich und nachträglich aufgenäht ist. Ein ähnlicher wenngleich nicht so krasser Fall liegt 1. Sam. 4, 18 vor. Vgl. zu 10, 22.

In 6, 5—13 steckt zwar die Grundschrift, doch liegt sie auch hier nicht rein vor. Der Jüngerdialog stammt von späterer Hand. Denn in 8 wird nicht vorausgesetzt, daß Philippus mit seiner Replik schon zuvorgekommen ist, da es sonst heißen müßte: ein a n d e r e r Jünger sagte. Mit Philippus fällt aber auch der Eigenname Andreas, und es bleibt als Grundlage von 5—8 nur übrig: „Da nun Jesus die Augen

[1]) Es sammelt sich erst am anderen Ufer zu ihm und ist nicht mit ihm von Kapernaum gekommen.

aufhub und gewahr wurde, daß viel Volk zu ihm kam, sprach er: woher sollen wir Brod kaufen, daß diese essen? Einer seiner Jünger (ein ungenannter) sagte zu ihm: es ist ein Knabe hier usw.".

6, 14. 15. Wie bei Markus zieht Jesus sich nach der Speisung auf den Berg zurück, freilich aus dem höchst befremdlichen Grunde, damit die Leute ihn nicht mit Gewalt zum Könige machen. Πάλιν hinter φεύγει nimmt Bezug auf 6, 3, fehlt aber in der Syra und wird von Blaß mit Recht gestrichen.

6, 16—21. Wiederum wie bei Markus folgt zu dritt die Überfahrt über den See. Nach dem Wortlaut von Vers 17 in der Syra, der auch im Vaticanus noch durchblickt, fahren die Jünger allein ab, weil es schon finster geworden und Jesus noch immer nicht vom Berge zu ihnen zurückgekommen ist. Die gewöhnliche Lesung κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία sieht in der Überraschung durch die Finsternis eine Gefahr für die Jünger, die dann durch den Sturm in Vers 18 noch verstärkt wird. Aber dieser Vers ist wahrscheinlich aus der Parallele bei Markus nachgetragen, er macht sich verdächtig durch das τε, das nur in späten Einschüben (2, 15. 4, 42) erscheint. Jedenfalls ist hernach von Gefahr für die Jünger keine Rede. Jesus kommt nicht um sie aus Gefahr zu retten, er folgt ihnen nur zu Fuß über den See. Sie sind erregt, weil sie ihn auf dem Wasser wandeln sehen, wundern sich aber nicht, wie bei Markus, darüber, daß er an ihnen vorbei gehen will. Abweichend von Markus und erst recht von Matthäus liegt das Wunder hier ganz nackt vor, ohne das Motiv der Nothilfe. Es wird dadurch gesteigert, daß das Schiff, sobald Jesus in die Nähe kommt oder vielmehr nach der Syra einsteigt [1]), wie ein Pfeil zu Lande schießt. Die Gelehrten scheinen dies nicht verstanden zu haben.

6, 22—25 stammt ganz und gar von der Redaktion, sie kennzeichnet sich durch εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου und wohl auch durch Tiberias. Der Wortlaut nimmt sich wunderlich umständlich und ausgetiftelt aus, er hat mannigfache Korrekturversuche in der handschriftlichen Überlieferung hervorgerufen, die indessen durchaus nichts bessern. Τῇ ἐπαύριον [2]) sollte sich eigentlich nicht auf εἶδεν (22) beziehen, sondern erst auf ἐνέβησαν (24); dieser richtigen Empfindung

[1]) In der Syra lautet Vers 21: Und als sie ihn eingenommen hatten, war das Schiff auf einmal am Lande. Der Sinaiticus hat ἦλθον für ἤθελον.

[2]) Der Übergang mit τῇ ἐπαύριον scheint überall auf spätere Hand zu führen.

hat Blaß durch eine Gewaltkur des Textes (nach dem Muster von 13, 1 ss.) Ausdruck gegeben. Die Schiffe von Tiberias müßten eine förmliche Flotte gewesen sein, um die Menge transportieren zu können, und woher kommt es, daß sie nach Kapernaum zurückfahren? sind sie etwa von der Menge gechartert? Sie gleichen einem deus ex machina.

Der Passus 22—25 ist ein Autoschediasma. Es soll dadurch die durch die Fahrt über den See bewirkte Distanz Jesu von den Leuten beseitigt werden, um es zu ermöglichen, daß er in Vers 26 ss. auf gleichem Boden mit ihnen steht und eine Ansprache an sie hält. Daraus folgt, daß diese Ansprache erst später angehängt ist; gehörte sie der Grundschrift an, so stünde sie unmittelbar hinter der Speisung (5—13) und der ganze Bewehr des Transports wäre überflüssig. Daß Jesus nach der Grundschrift in Galiläa nur Wunder tut und keine Reden daran knüpft, hat schon Alexander Schweizer vermutet. Es ist aber wahrscheinlich, daß die Ansprache (6, 26 ss.) von dem letzten Redaktor schon vorgefunden und nur etwa überarbeitet oder vermehrt ist.

6, 26—71.

6, 26—35. Dies Anfangsstück der langen Rede hält die Situation fest, insofern Jesus sich an die ihm freundlich gesinnte Menge richtet, die er gespeist hat, ist aber nicht aus Einem Guß. Vers 34, die an Jesus gerichtete Bitte: gib uns solches Brod! schlägt nicht zurück auf 32. 33, wo der Vater das Brod gibt, sondern auf 27. Damit entsteht folgender Zusammenhang: „Jesus sagte: verschafft euch Speise, die nicht vergänglich ist, sondern dauert! Sie sagten: Herr, gib uns solches Brod! Er sagte: ich bin das Brod des Lebens, wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nie dürsten." Das entspricht dem, was in der Perikope über das samarische Weib steht, formell (6, 34 = 4, 15) und inhaltlich. Denn das Brod des Lebens ist vom Wasser des Lebens nicht verschieden, es ist nicht Jesu Fleisch, das man essen muß, sondern die in ihm personifizierte Wahrheit, an die man glauben muß — von Sakrament ist keine Rede, hier so wenig vom Abendmahl, wie dort von der Taufe. Nur der wichtige Unterschied besteht, daß Jesus sich hier selber das Brod des Lebens nennt, dort aber nicht selber das Wasser des Lebens.

In dem Anfangswort Jesu (27) bedeutet ἐργάζεσθαι sich beschaffen und nicht wirken. Die Frage des Volkes (28) paßt darauf nicht; das von Jesus gebrauchte ἐργάζεσθαι wird in ἵνα

ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ total misverstanden, und dies Misverständnis erstreckt sich auch auf Vers 29. In Vers 30 wird ignoriert, daß Jesus ja soeben ein großes Wunder getan hat; außerdem verwandeln die Leute plötzlich ihre Frage was für Werke sollen wir tun in die entgegengesetzte was für ein Werk tust du, und darauf bauen sie die Aufforderung (31—33), daß Jesus es dem Moses gleichtun möge. Durch die innere Beschaffenheit von 28—33 wird also der Schluß bestätigt, der daraus zu ziehen ist, daß 34 unmittelbar an 27 anschließt.

6, 36—40. Mit der an das Vaterunser erinnernden Bitte „Herr, gib uns immerdar dieses Brod!" haben die Leute nicht verdient von Jesus angefahren zu werden „ich habe euch gesagt, daß ihr gesehen habt und doch nicht glaubt" — und wann hat er ihnen das gesagt? Vielmehr hat sich im Handumdrehen das Auditorium völlig verändert. Vorher ist es, namentlich in 27. 34. 35, freundlich und willig; jetzt dagegen zänkisch und widerspenstig. Vorher sind es die galiläischen Leute, jetzt die Juden (6, 47) d. h. die Feinde. Es erhellt, daß das Stück 6, 36—40 nicht ursprünglich zu der vorhergehenden Rede gehört hat. Es ist allerdings bestimmt sie fortzusetzen und inhaltlich gleichartig. Jedoch wird im Zusammenhang mit der veränderten Adresse (an die feindlichen Juden) die Auswahl aus der massa perditionis stärker hervorgehoben (vgl. 10, 26 ss.). Nur die Wenigen kommen zu Jesus, die ihm sein Vater gegeben hat, nämlich die Jünger, und von ihnen geht keiner verloren. In Vers 40 redet Jesus von sich in dritter Person als ὁ υἱός; die Coda καὶ ἀναστήσω κτλ. paßt hier also aus formellen Gründen nicht. Und am Schluß von 39 paßt sie aus sachlichen Gründen nicht. Denn es ist wie in 37 von den Auserwählten, den Jüngern, die Rede, und Jesus sagt, er werde sie alle bewahren und keinen verloren gehen lassen, ohne hier den Verräter auszunehmen. Dadurch wird die Coda auch in 44 und 54 verdächtig.

6, 41—46. Hier werden die Angeredeten ausdrücklich als die Juden bezeichnet. Sie murren nach dem Beispiel der Leute von Nazareth in der synoptischen Überlieferung. Auf dies Murren antwortet Jesus ganz so, wie er es in 36—40 getan hat. Was dort gesagt ist, kehrt hier mit etwas anderen Worten wieder. Es liegen also in 36—40 und 41—46 zwei Varianten vor. Die Auswahl wird in 41—46 noch stärker betont. Der prophetische Spruch καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ wird so eingeschränkt, daß er der Prädestination

Weniger nicht widerspricht (45, vgl. 3, 20. 21); aber auch die Einschränkung wird in 46 schließlich noch korrigiert.

6, 47 –59. Der Anfang ist dem Vorhergehenden gleichartig, wenn gleich weniger an 36—40 als an 31 –33 angeknüpft wird. Mit Vers 51 aber wird der Übergang zu etwas Anderem gemacht. Das Brod des Lebens soll nicht die in Jesus Person gewordene göttliche Wahrheit sein, zu der man kommen und an die man glauben muß, sondern sein Fleisch, das er opfert und zu essen gibt. Darauf reagieren die Juden in Vers 52 und geben Jesu Gelegenheit, sich ausführlicher zu erklären. „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch." Er redet hier ganz deutlich vom Abendmahl als richtigem Sakrament und scheint die Speisung der Fünftausend als dessen Einsetzung zu betrachten. Zu dem Brod als Fleisch fügt er den Wein als Blut hinzu, der freilich bei der Speisung nicht vorkommt und in der hier ziemlich unsicheren Textesüberlieferung zum teil fehlt, auch in Vers 60 ss. nicht vorausgesetzt wird. Die in 59 nachgetragene Ortsbestimmung (vgl. 8, 20) kann nicht für die in 26 ss. angeredete galiläische Volksmenge gelten, die im Freien gedacht werden muß, sondern nur für die seit 36 an die Stelle getretenen Juden, die eigentlich in das Heiligtum zu Jerusalem gehören. Sonst wird nur einmal in den Evangelien ausführlich (besonders bei Lukas) über eine Scene in der Synagoge berichtet und zwar in der Synagoge von Nazareth; eine Reminiscenz daran könnte hier vorschweben, da auch die Äußerung in 42 aus jener Scene entlehnt ist.

6, 60—65 ist eine Korrektur zu 6, 52 –59 und zeigt in lehrreicher Weise, wie ein Nachtrag sich an den andern hängt. Es treten hier plötzlich viele Jünger in Galiläa auf, die jedoch bei dieser Gelegenheit auf die Zwölf zusammen schrumpfen. Sie nehmen auch ihrerseits Anstoß an der von Jesus vorgetragenen materiellen Auffassung des Sakraments, und er sagt nunmehr, das Fleisch nütze nichts, nicht das sei mit dem himmlischen Brod gemeint, sondern seine Worte, in denen Geist und Leben stecke. Das trifft zwar die ursprüngliche Meinung, steht aber in vollem und bewußten Widerspruch zu 52—59, den die Syra empfunden und auszugleichen versucht hat. Jesus will die Jünger durch authentische Interpretation des vorher von ihm Gesagten beruhigen. Es gelingt ihm aber nicht, und er hat das voraus gesehen. Die Verse 64. 65 scheinen ursprünglich gelautet zu haben: „Aber es sind einige unter euch, die nicht glauben; d a r u m habe ich zu euch

gesagt, niemand könne zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater her gegeben.“ Der mit διὰ τοῦτο beginnende Satz schließt eng an die vorhergehende Äußerung Jesu an, er darf davon weder durch καὶ ἔλεγεν getrennt werden, noch durch die erläuternde parenthetische Anmerkung: „denn der Heiland [1]) wußte von Anfang an, [wer die Ungläubigen seien und] wer der sei, der ihn verraten würde“. Die eingeklammerten Worte fehlen mit Recht in der Syra [2]). Die Anmerkung geht von dem Irrtum aus, es seien unter den von Jesus angeredeten Jüngern bloß die Zwölf verstanden, und sie beschränkt demgemäß die Ungläubigkeit der τινές auf Judas Ischarioth, obgleich dieser kein Plural ist. Bemerkenswert ist noch die Ähnlichkeit von 6, 61. 62 mit 3, 12; das Sakrament (dort die Taufe, hier das Abendmahl) gilt als das Elementare, der Glaube an den Auferstandenen als das Höhere.

6, 66—71 ist eine Fortsetzung zu 60—65. Durch den Abfall der Mehrzahl reduzieren sich die Jünger auf die nur hier und 20, 24 erwähnten Zwölf. Sie bleiben treu. In ihrer aller Namen legt Petrus bei dieser Gelegenheit sein Bekenntnis ab, das freilich darin abweicht von dem bei Markus, daß der Name Christus vermieden wird. Fatal ist, daß auch der Verräter zu den treu gebliebenen Zwölfen gehört; dieser Empfindung wird am Schluß Ausdruck gegeben. Der Teufel fährt nicht wie sonst in ihn, sondern er selbst ist ein Teufel, während in Mc 8, 33 bei der selben Gelegenheit Petrus als Satan angeredet wird.

Demnach führt die Untersuchung der langen Rede zu dem Ergebnis, daß sie stückweise zu ihrem jetzigen Umfange ausgewachsen ist, durch mehrere Nachträge, die teils als Varianten auf der gleichen Stufe stehen, teils als Continuationen sich aus einander entwickelt haben. Der Kopf ist 27—35 oder vielmehr 27. 34. 35. Man könnte sich versucht fühlen, ihn für die Grundschrift zu retten, dann müßte man ihn dicht auf die Speisung folgen lassen. Er allein paßt in diese Situation, während alles Andere nicht hineinpaßt, da darin nicht die gespeiste Menge, sondern die Juden angeredet werden, ein Publikum, das jenseit des Meeres nicht gedacht werden kann. Ich glaube aber nicht, daß dieser Versuchung nachgegeben werden darf.

[1]) So richtig und charakteristisch der Sinaiticus, vgl. 4, 42 und ὁ κύριος in 3, 1. 6, 23. 11, 2.

[2]) Blaß hält umgekehrt diese Worte fest und streicht den Verräter. So würde die Syra auch verfahren sein, wenn sie conjiziert hätte.

Übersiedelung nach Jerusalem und Flucht, Kap. 7—10.

7, 1—13.

Die Verse 7, 3. 4 sind grundlegend für die literarische Kritik des vierten Evangeliums. Jesus wird aufgefordert nach Judäa zu gehen, weil Galiläa nur ein Winkel sei; in Judäa hat man bis jetzt von seiner Wirkung nichts gesehen. Das schlägt dem, was jetzt in Kap. 1—6 zu lesen steht, ins Gesicht; denn darnach ist er längst und öfters öffentlich in Judäa aufgetreten und hat dort einen Kreis von Gläubigen. Darum ist das falsche Explicitum οἱ μαθηταί (die Jünger, die Jesus nach Kap. 1–6 in Jerusalem vorfinden muß) zu θεωρήσουσιν hinzugefügt, dadurch aber ein innerer Widerspruch in die Aussage hinein gebracht und heller Unsinn daraus geworden. In Wahrheit ist das Subjekt von θεωρήσουσιν unbestimmt und aus εἰς τὴν Ἰουδαίαν zu entnehmen: „Zieh um von hier und geh nach Judäa, damit man auch dort die Werke sehe die du tust; denn wer öffentlich zu sein wünscht, darf nicht in der Verborgenheit wirken.“ Auf μετάβηθι legt E. Schwartz mit Recht Nachdruck. Jesus soll nicht wegen des Festes einen vorübergehenden Abstecher nach Jerusalem machen, sondern seinen Wohnsitz und den Schauplatz seiner Tätigkeit, der bisher in Galiläa lag, nach Judäa verlegen; darum ist als das Wohin nicht Jerusalem genannt, was bei einer bloßen Festreise zu erwarten wäre, sondern Judäa im Gegensatz zu Galiläa.

Diejenigen, welche die Aufforderung μετάβηθι an Jesus richten, werden seine Brüder genannt. Es ist streitig, was das bedeutet. Da unmittelbar vorher berichtet wird, wie die Zwölfe entstanden seien, so könnte man diese für gemeint halten. Aus 19, 26 gewinnt man den Eindruck, daß Jesus der einzige Sohn seiner Mutter gewesen sei und also keine leiblichen Brüder gehabt habe; sie werden auch in 6, 42 nicht erwähnt, wo sie in der synoptischen Parallele stehen. Indessen ist darauf nicht zu bauen. Der Ausdruck ἀδελφοί kommt außer an unserer Stelle noch an drei weiteren vor. Und zwar 21, 23 im uneigentlichen Sinn. Anders dagegen 2, 12. Da ist von einer Übersiedlung der Familie Jesu von Kana nach Kapernaum die Rede; die Sache selbst und auch die Vergleichung von Mc 3, 31 spricht dafür, daß die Brüder neben der Mutter leibliche Brüder sein sollen. Dann müssen aber bei der weiteren Übersiedlung von Kapernaum nach Jerusalem (7, 3. 4) die Brüder ebenfalls als leibliche Brüder verstanden werden.

Der Genitiv αὐτοῦ paßt auch nicht zu den uneigentlichen ἀδελφοί; denn diese sind Brüder unter sich, nicht Brüder Jesu. Vgl. zu 20, 17.

Diese beiden merkwürdigen Verse gleichen Felsblöcken, die einsam aus der Diluvialschicht hervorragen. Sie lassen sich zu dem was vorhergeht und nachfolgt in kein Verhältnis bringen. Vorher (1—2) ist die Meinung, Jesus habe bei einer längeren Wirksamkeit in Judäa den Haß der Juden auf sich gezogen und sei deshalb nach Galiläa gezogen; es handle sich nun darum, ob er auf das Fest (der Laubhütten) wieder in Jerusalem erscheinen werde. Nachher (6—13) ist es ebenso: Jesus hat sich bereits mit den Judäern verfeindet, meidet deshalb den Boden von Jerusalem, der für ihn zu heiß ist, will indessen seine Brüder, für die keine Gefahr besteht, an der Wallfahrt nicht hindern; die Juden erwarten ihn auf das Fest, sie kennen ihn längst und nehmen lebhaftes Interesse an ihm. Das sind die Hauptdifferenzen: das längst vollzogene Auftreten in der jerusalemischen Öffentlichkeit gegenüber der bisher auf den galiläischen Winkel beschränkten Wirksamkeit, und die Festwallfahrt nach Jerusalem gegenüber der dauernden Übersiedlung dahin. Aus einem andern Grunde verträgt sich aber auch der Vers 5 nicht mit 3. 4. Denn die Aufforderung der Brüder, er solle sein Licht nicht unter den Scheffel stellen, ist ja doch alles andere eher als ein Beweis, daß sie nicht an ihn glauben. Vielleicht verdankt dieser Vers seine Entstehung der synoptischen Tradition. Aber die Grundschrift setzt sich mit 2, 12 in vollen Widerspruch zu Mc 3, 31. Sind auch 2,11 a. E. die Brüder das wahre Subjekt?

Es versteht sich, daß die Grundschrift sich nicht auf die beiden Verse 3 und 4 beschränkt haben kann. Sie sind ein Rumpf ohne Hand und Fuß. Man kann leider nur vermuten, was ursprünglich statt 1. 2 und 5—13 da gestanden haben mag. Jesus muß auch nach der Grundschrift seine Brüder nach Jerusalem voraus gesandt haben. Aber nicht zum Fest — bei dem das überhaupt keinen Sinn hat. Sondern zu dauernder Übersiedlung. Wie nun die Übersiedlung Jesu selber deshalb erfolgen soll, damit er das Licht auf den Leuchter stelle, so wird auch die seiner Brüder mit diesem Zweck in Verbindung gestanden haben. Sie gehen als Wegbereiter ihm voraus, ähnlich wie die Quartiermacher Lc 9, 52 vor seiner Reise durch Samarien. Dann kommt er allein durch Samarien nach, wie in Kap. 4 erzählt wird. Während die samarische Gemeinde von ihm selber gegründet wird, wird der Grund zur jerusalemischen in seinem Auftrage von seinen

Brüdern gelegt, natürlich besonders von Jakobus, dem späteren Haupt der jerusalemischen Gemeinde, der sich unter dem Plural verbirgt. In Kap. 11 zeigen sich Anhänger und Freunde Jesu in Bethanien; sie werden allerdings erst erwähnt, nachdem er auch selber schon auf diesem Boden gewirkt hat, ohne indessen auf ihn zurückgeführt zu werden. Vielmehr erscheinen sie jetzt ziemlich unvorbereitet.

Daß Jesus nach Jerusalem geht, um sein Arbeitsfeld zu verlegen und nicht um zum Feste zu wallfahren, bestätigt sich dadurch, daß er nicht daran denkt es wieder zu verlassen. Er bleibt dort und kommt nach einer kurzen Unterbrechung, die ihn jedoch auch nicht nach Galiläa zurückführt, wieder dorthin. Das Lauberhüttenfest geht überall in Kap. 7 auf spätere Hand zurück. Wie wir sahen, läßt die Grundschrift auch den galiläischen Aufenthalt nicht durch Festreisen unterbrechen. Sie stimmt in dieser Hinsicht vollkommen mit Markus überein und überbietet ihn noch darin, daß Jesus auch zuletzt nicht etwa wegen des Festes nach Jerusalem geht, wenn gleich sein Tod auf das Fest fällt. Aber freilich beginnt nach ihr sein Aufenthalt in der Hauptstadt früher und dauert längere Zeit als nach Markus. Sie stellt seine galiläische Wirksamkeit ἐν κρυπτῷ einigermaßen in den Schatten gegen die judäische ἐν παρρησίᾳ. Das hat sich dann später dahin ausgewachsen, daß Jesus gleich am Anfang seiner Laufbahn in Jerusalem aufgetreten sei oder gar dort seine Heimat gehabt und Galiläa nur als zeitweiligen Zufluchtsort vor der Feindschaft der Juden aufgesucht habe.

Beachtung verdient, daß hier von Jüngern, die mit Jesus verwachsen sind, sich keine Spur findet. Er findet in der Grundschrift wohl überall Jünger, aber sie bilden keinen geschlossenen Kreis, der sich dauernd in seiner nächsten Umgebung befindet. Dagegen sind seine Brüder mit ihm zusammen.

7, 14—8, 59.

Wenn das Wunder von Bethesda (Kap. 5) bei der Ankunft Jesu in Jerusalem nach der Reise durch Samarien geschehen ist, so wird die daran geknüpfte Rede fortgesetzt in der Discussion 7, 14—8, 59. Dieselbe dreht sich in der Tat um das Thema, das Jesus in 5, 30 ss. angeschlagen hat, nämlich um die Frage, ob er von Gott gesandt sei oder woher (πόθεν) sonst [1]). Es wird darin Bezug genommen auf

[1]) 8, 12—20 ist nur eine etwas abweichende Kopie des Kernes von 5, 30 ss.

die Heilung zu Bethesda, auf den Vorwurf der Sabbatschändung, den die Juden deswegen gegen Jesus erhoben haben, auf ihre feindlichen und mörderischen Absichten gegen ihn. Die Situation und das Publikum haben sich nicht verändert. Daß das bloß auf Oscitanz des Schriftstellers beruhe, daß dieser an die Leser seines Buches denke, für die das Kap. 5 wenige Seiten vorher stand, nicht aber an die Hörer der Rede, die durch anderthalb Jahre von dem in Kap. 5 Geschehenen getrennt waren, ist eine verzweifelte Auskunft, welche die Rückständigkeit der modernen theologischen Exegese kennzeichnet.

Wenn nun ferner in 5, 30 ss. Reste der Grundschrift erhalten sind, so auch in 7, 14—8, 59. Sie sind aber unter der Oberschicht verschüttet. In den meisten Abschnitten steckt nichts von der Grundschrift. Ein Faden, ein Fortschritt ist nicht zu entdecken. In einer Anzahl von Varianten wird immer das Gleiche wiederholt und man kommt nicht vom Flecke. Daneben finden sich Widersprüche; z. B. wird zuerst die Absicht Jesum zu töten geleugnet und hinterher wird sie zugegeben (7, 20. 25). Mehr formell, doch auch befremdlich ist der Wechsel in den Angaben über das Auditorium (die Menge, die Jerusalemer, die Juden) und über diejenigen die Jesus zu greifen suchen (das Publikum, die Häscher), ferner in den Benennungen der Regenten (Archonten, Pharisäer, Erzpriester und Pharisäer).

7, 14—24. Das Stück wird nach hinten begrenzt durch ein neues ἔλεγον mit einem neuen Subjekt (25). Es ist aber nicht einheitlich. Die Verse 15—18 hangen mit den folgenden nicht zusammen. Statt der Juden in 15 erscheint in 20 die Menge. In 15 bezieht sich das Staunen auf die Lehre Jesu, in 21 auf das Wunder, das er getan hat. Weiter vertragen sich auch die Verse 19. 20 nicht mit 21—24. In 19 wirft Jesus den Anderen vor, sich gegen Moses zu verfehlen, weil sie ihn zu töten suchen; dagegen in 22 ss. widerlegt er den gegen ihn selbst erhobenen Vorwurf, sich gegen Moses verfehlt zu haben durch die Heilung am Sabbat. Schließlich ist auch die Folge von Vers 21 und 22 nicht zu begreifen. Denn während die Juden in 21 über das Wunder Jesu staunen, wird in 22. 23 vorausgesetzt, daß sie dadurch skandalisiert sind. Die Schwierigkeit des Übergangs von 21 auf 22 wird noch erhöht durch das διὰ τοῦτο am Anfang von 22, dessen Auslassung in einigen Handschriften sich leichter erklärt als die Einsetzung in anderen; vgl. Mt 23, 34. Die Parenthese in 22, die mit οὐχ ὅτι beginnt, soll korrigieren und abschwächen.

7, 25 -30 unterscheidet sich von dem Vorhergehenden durch das Auftreten neuer Interlokutoren, welche die Absicht Jesum zu töten nicht in Abrede stellen, so wie es in Vers 20 geschieht. Etliche von den Jerusalemern fragen, ob vielleicht die Archonten, da sie Jesus jetzt unbehelligt lassen, zu der Überzeugung gelangt seien, er sei wirklich der Christus. Sie wenden dagegen ein, die Herkunft Jesu sei bekannt; wenn aber der Christus erscheine, so wisse niemand πόθεν. Darauf schreit Jesus: jawohl, ihr kennt mich und mein πόθεν; doch bin ich nicht von mir selber gekommen, sondern vom Vater her. Nun suchen sie ihn zu greifen, aber niemand legt Hand an ihn. Diesem Bericht läuft ganz parallel

7, 37—44, zunächst 7, 40—44. Etliche von der Menge bereden sich über Jesus. Es wird die Meinung laut, er sei der Christus. Dagegen wird eingewandt, aus Galiläa erstehe der Christus nicht, sondern aus dem Samen Davids und aus dessen Heimat Bethlehem. Es entsteht nun ein Streit, zuletzt wollen einige ihn greifen, aber niemand legt Hand an ihn. Das ist sichtlich eine Variante zu 25—30, und der Schluß ist identisch. Mit Vers 44 sind wir wieder da angelangt, wo wir in Vers 30 schon waren. Auch der laute Ruf von 28 kehrt in 37 wieder, nur steht er hier nicht in der Mitte, sondern zu Beginn, und der Inhalt ist verschieden. Die Datierung am Anfang von 37 ist angebracht, um die Varianten zeitlich zu unterscheiden und dadurch ihre Zusammenstellung zu ermöglichen. Indessen scheint sie auch einen innerlichen Grund zu haben; denn die alte Vermutung liegt nahe, daß der Spruch ἐάν τις διψᾷ in Beziehung stehe zu dem Ritus des Wasserschöpfens, der am letzten Tage der Laubhütten üblich war. Freilich paßt der aus Isa. 58, 1 stammende Spruch nicht zu dem in Vers 38 folgenden Citat unbekannter Herkunft, wonach das Wasser gar nicht aus Jesus fließt, sondern aus denen, die an ihn glauben. Dazu wird in Vers 39 eine Redaktionsbemerkung gefügt, wornach die Aussage des vorhergehenden Verses noch nicht in der Gegenwart Geltung hat, sondern erst in der Zukunft, wenn der Geist an Jesu Stelle getreten sei. In der Gegenwart geht also das Wasser nur von Jesus aus, erst nach seiner Entrückung von den Gläubigen, nämlich von dem heiligen Geiste, der in ihnen wirkt.

7, 31—36. Der Abbruch der Discussion in Vers 30 (= 45) gilt als nicht geschehen; statt der Jerusalemer tritt die Menge ein. Sie steht dem messianischen Anspruch Jesu freundlich gegenüber, im

Hinblick auf seine vielen Wunder, die mit dem ἐν ἔργον (21) sich schlecht vertragen. Und durch die freundliche Haltung der Menge werden die Pharisäer, die hernach durch den Ausdruck Erzpriester und Pharisäer als Vertreter des Synedriums bestimmt werden, zum Einschreiten bewogen. Sie schicken ihre Schergen, um Jesus zu greifen; der Versuch dazu geht hier nicht vom Publikum aus. Die Schergen werden indessen weiterhin nicht berücksichtigt. Jesus wendet sich in 33. 34 nicht an sie, auch nicht mehr an die Menge, sondern an die Juden (35. 36). Der Passus 33—36 steht also mit dem Vorhergehenden nicht in echter Verbindung. Er ist später eingesetzt und eine Dublette zu 8, 21. 22. Auf Anlaß der Äußerung Jesu „wohin ich gehe, könnt ihr nicht gelangen" fragen die Juden dort, ob er sich etwa umbringen wolle; hier, ob er sich zu der griechischen Diaspora begeben wolle. Die wahre Fortsetzung zu 31. 32 ist

7, 45—52, wobei allerdings infolge der Einschübe etwas ausgefallen sein muß, nämlich daß die Schergen nichts haben ausrichten können. Sie kehren unverrichteter Dinge zurück zu ihren Auftraggebern, den Erzpriestern und Pharisäern. Diese scheinen zu einem Synedrium versammelt gedacht zu werden. Sie stehen auch hier in feindlichem Gegensatz zu der freundlichen Haltung der Menge, wie in 31. 32. Was sie dem Nikodemus, der sich unter ihnen befindet, entgegnen, entspricht dem in 41 Gesagten[1]); auf seinen Vorwurf, daß sie Jesus unverhört verdammen, gehen sie nicht ein. Ein Verhör erscheint auch 11, 47 ss. 57. 12, 10 völlig überflüssig. — Der Bericht von 7, 31. 32. 45—52 setzt zwar formell den von 7, 25—30 (37—44) nicht fort, wohl aber sachlich; er ist also mit Rücksicht darauf hinzugefügt. Da die aus der Mitte des Publikums unternommenen Versuche, Jesus zu greifen, nichts fruchten, so werden nun Häscher von Beruf zu diesem Zweck aufgeboten, freilich auch vergeblich.

8, 12—20 schließt zwar wiederum mit dem Versuch Jesus zu greifen, ist aber doch keine Variante zu 7, 25—30 (= 7, 37—44), sondern vielmehr zu 5, 30 ss. Am Anfang hat die Äußerung Jesu über sich selber nur den Zweck einer Handhabe für die Anknüpfung der Discussion. Diese wird hier von entschiedenen Gegnern geführt, indessen nicht von den Juden, sondern von den Pharisäern[2]). Sie

[1]) Ungeschickt heißt es 1, 12 unter dem ὄχλος selber: πλανᾶ τὸν ὄχλον.

[2]) In der Syra fehlt das Explicitum.

lassen seine Behauptung als Selbstzeugnis nicht gelten (13). Er antwortet ihnen zunächst (14), ein anderer Mensch könne gar nicht über ihn zeugen, da nur Er über sein Woher und Wohin Bescheid wisse. Diese Antwort ist jedoch nur der Vorlauf einer ausführlicheren, die formell unabhängig ist und in Vers 15 von Frischem anhebt, aber den gleichen Inhalt hat. Denn „auch wenn ich über mich selbst zeuge, so ist mein Zeugnis wahr" (14) bedeutet nichts anderes als „auch wenn ich urteile, ist mein Urteil wahr" (16). Daß das Urteil von dem Zeugnis nicht verschieden ist, erhellt daraus, daß „mein Urteil ist wahr, denn ich urteile nicht allein, sondern mein Absender mit mir zusammen" (16) sofort erläutert wird durch „nach dem Gesetz ist zweier Menschen Zeugnis wahr, ich bin der eine Zeuge über mich und mein Absender ist der andere" (17. 18). Die Synonymie von κρίνειν und μαρτυρεῖν ist wichtig für das Verständnis von 5, 30 ss. Wenn übrigens die beiden Zeugen für Jesus dort Johannes und Gott sind, hier dagegen er selber und Gott, so braucht nicht gesagt zu werden, was das Ursprüngliche ist. — In Vers 19 befremdet die Frage ποῦ, da Jesus vorher nicht gesagt hat: ὑπάγω εἰς τὸν πατέρα. Ebenso befremdet die in Vers 20 nachgetragene Ortsangabe, da der Schauplatz bis 8, 59 nicht wechselt; sie ist wohl ebenso zu beurteilen wie 6, 59 und eine Reminiscenz an Mc 12, 41.

8, 21—29. Hier beginnt endlich etwas Neues und Zusammenhangendes, wenn man nämlich den Kern ausscheidet. Ἐγὼ ὑπάγω[1]) hat wohl an dieser Stelle, wo es mit Nachdruck steht, eher seinen ursprünglichen Platz als in 7, 33 oder 8, 14. Die schon innerhalb von Vers 21 gegebene Begründung, warum die Juden nicht zu dem erhöhten Jesus gelangen können (ihr werdet in eurer Sünde sterben), wird in 23 und 24 erweitert, nachdem inzwischen die Behauptung selber in 22 noch einmal wiederholt ist; in 24 wird dabei ἁμαρτία in den ungewöhnlichen Plural gesetzt. Die wahre Fortsetzung von 21 scheint erst in 25 zu folgen. Nachdem Jesus den Juden das Rätsel gestellt hat: ich gehe und wohin ich gehe könnt ihr nicht gelangen, sagen sie: wer bist denn du? und er entgegnet: gleich anfangs daß ich zu euch rede (stellt ihr diese Frage)? Schon Matthäi (bei Lücke) hat die Antwort Jesu als Frage aufgefaßt, nämlich so: cur omnino vobiscum loquor? Lachmann hat sich dem angeschlossen und die

[1]) Entlehnt aus Mc 14, 21, wo ὑπάγει = παραδίδοται.

Bedeutung warum für ὅ τι in seiner Praefatio p. XLIII gerechtfertigt durch den Hinweis auf Mc 2, 7 (Vaticanus) 9, 11. 28 [1]). Der Sinn, der sich auf diese Weise ergibt, ist aber flau und nicht motiviert; auch dürfte τὴν ἀρχήν dann nicht vor ὅ τι gestellt sein, als ob darauf das Gewicht der Frage ruhe. Es müßte betont werden: warum rede ich überhaupt mit euch? und nicht: warum rede ich überhaupt mit euch? Ich glaube also, daß τὴν ἀρχήν hier nicht den gewöhnlichen Sinn omnino hat [2]), und verweise für meine Auffassung des Wortes auf Osee 1, 2. Was dabei ergänzt werden muß, läßt sich leicht abnehmen. Der Vers 26 muß einigermaßen auf die Frage τὺ τίς εἶ zurückschlagen; es wird also ursprünglich περὶ ἐμαυτοῦ da gestanden haben für περὶ ὑμῶν. Das bestätigt sich durch 8, 14. 16. 18 und namentlich durch den folgenden Satz mit ἀλλά: „ich könnte viel über mich reden, aber es genüge (wiederum: über mich) zu sagen, daß ich von Gott gesandt bin und verkünde, was ich von ihm gehört habe". Die Korrektur περὶ ὑμῶν geht von der irrigen Meinung aus, das κρίνειν Jesu könne sich nicht auf ihn selber, sondern nur auf Andere beziehen. In 27. 28 hat man eine Erweiterung zu erblicken. Es gehört sich nicht, daß hier plötzlich statt ὅταν ὑπάγω gesagt wird ὅταν ὑψώσατε — nicht expreß, sondern ganz beiläufig, nicht als Weissagung, sondern als bekanntliche Voraussetzung einer Weissagung. Wenn es noch wenigstens ὑψώθῃ im Passiv hieße! In Wahrheit wird Vers 26 durch 38 wieder aufgenommen, wie wir sehen werden.

8, 30—37. Als Adresse werden solche angegeben, die an Jesus gläubig geworden sind. Die Verse 31. 32 sind in der Tat an Freunde Jesu gerichtet, wie eine Vergleichung von 15, 7. 8 lehrt. Das selbe gilt von 34. 35. „Wenn ihr in meinem Worte bleibt, so seid ihr wahrhaft Jünger [3]) und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Amen Amen ich sage euch, wer die Sünde tut, ist Knecht [4]); der Knecht bleibt aber nicht ewig im Hause, nur der

[1]) Dazu kann vielleicht noch Joa 8, 43 gefügt werden, wo ὅ τι dem διὰ τί parallel sein könnte.

[2]) Eher könnte das καί vor λαλῶ diesen Sinn haben. Daß es von der Latina und Syra nicht übersetzt wird, beweist natürlich nicht, daß sie es nicht gelesen haben.

[3]) d. h. Christen. Das μου fehlt mit Recht im Sinaiticus.

[4]) So richtig der Cantabrigiensis und die Syra. „Knecht der Sünde" schwächt den Gedanken und verdirbt den Gegensatz zum Freien.

Sohn bleibt (darin) ewig.“ Der Sohn ist der Gegensatz zum Knecht und wie in Mt 17, 26 oder bei Paulus identisch mit dem Freien; also ist der Vers 36, wo der Sohn Jesus sein soll, ein auf Misverständnis beruhender Nachtrag. Er ist jedoch ebenfalls an die Jünger gerichtet und insofern mit 31. 32. 34. 35 zu verbinden. Dagegen stört der von Feinden gesprochene Vers 33; mit ihm gehört Vers 37 zusammen. Freilich ist auch die Jüngerrede hier nicht am Orte. Die Scene wechselt nicht, und hernach fehlt der Übergang zu den Juden. Durch stillschweigende Supposition der Feinde an Stelle der Freunde, wie sie in 33. 37 versucht wird, kann derselbe nicht gemacht werden, und wenn man diese beiden Verse aushebt, so läßt er sich vor 38 ss. erst recht vermissen, wo die Interlokutoren ganz deutlich die Juden sind. Also muß der ganze Passus 30—37 als eine den Zusammenhang unterbrechende Erweiterung angesehen werden.

8, 38—43. Der Vers 38 nimmt nach den Einschaltungen den Vers 26 wieder auf. Wie die beiden Verse 33 und 37 im Vorhergehenden stören, so passen sie auch nicht zum Folgenden. Denn in 39 werden sie nicht vorausgesetzt, sondern wiederholt und zwar mit einer sehr beachtenswerten Abweichung: in 37 erkennt Jesus den Anspruch der Juden auf Abraham an, in 39 weist er ihn zurück. Von 38 an erstreckt sich die alte Vorlage bis über 40. Dagegen 41—43 gehört nicht dazu; es ist eine Wiederholung mit der Absicht zu korrigieren. An die Stelle Abrahams tritt Gott. Abraham soll aus dem Spiel bleiben; es soll nicht geleugnet werden, daß die Juden Söhne Abrahams sind — ähnlich wie in 37 und gegen 39. 40. Die wahre Fortsetzung von 38—40 ist der Vers 44.

8, 44 lautet jetzt: ὑμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου[1]) ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν· ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Den letzten Satz versteht sowohl die Syra wie die Latina: „denn ein Lügner ist auch sein Vater“. Mit Recht hält Lachmann diese Auffassung für selbstverständlich und würdigt die Luthersche keiner Widerlegung. Die Antwort auf die Frage, wer denn nun der Sohn des

[1]) Die Lesung des Cantabr. ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου bedeutet nach der Latina de patre d i a b o l o. Hilgenfeld versteht de patre d i a b o l i. Als ob es an des Teufels Großmutter nicht genug wäre! Die Syra hat: ἐκ τοῦ πονηροῦ.

lügenhaften Vaters d. h. des Teufels sei, findet er auf die Weise, daß er ὅταν in ὃς ἄν ändert: „wer die Lüge redet, redet ἐκ τῶν ἰδίων denn auch sein Vater ist ein Lügner". Das hat jedoch keine Art, es ist ein Notbehelf, und ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ müßte dann bedeuten: er redet aus der Familie, wie er es von seinem Vater gelernt hat — nicht: er redet aus dem Eigenen. Vielmehr kann das αὐτοῦ hinter πατήρ nur auf den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς gehen. Wenn nun dieser der Sohn des Teufels ist, so wäre nicht der Teufel selber der Vater der Juden, sondern sein Sohn. Von hinten gelesen ergibt der Vers 44 ein anderes Verständnis als von vorn, Anfang und Schluß vertragen sich nicht mit einander. Vermutlich verdient der paradoxe Schluß mehr Vertrauen als der Anfang, die Überlieferung schwankt dabei auch nicht. Dagegen findet sich zum Anfang eine merkwürdige Variante bei Aphraates (ed. Wright 331): ihr seid Söhne Kains. Ebenso scheint der Verfasser der Clementinischen Homilien gelesen zu haben, wenn er 3, 25 von Kain sagt: φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης. Und noch Cyrillus Alexandrinus (bei Lücke) versteht unter dem ἀνθρωποκτόνος den Kain.

Die Verwandlung des Kain in den Teufel ist das genaue Gegenstück zu der Verwandlung Abrahams in Gott (41—43). Mit der Wiederherstellung von ἐκ τοῦ Κάιν ist jedoch der Vers 44 noch nicht ins Reine gebracht. Der Wechsel der Tempora verdient Beachtung. Im Prädikat zu dem ἀνθρωποκτόνος werden Präterita gebraucht, ἦν und ἔστηκεν — letzteres kommt von στήκω, wie Blaß richtig bemerkt. Diese Präterita passen nicht auf den Teufel, sondern nur auf Kain, und bestätigen, daß er mit dem ἀνθρωποκτόνος gemeint ist. Vom Teufel wird am Schluß richtig das Präsens gebraucht: „denn ein Lügner ἐστίν auch sein Vater". Aber in den dazwischen liegenden Sätzen ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ befremden die Präsentia. Nach dem Vorhergehenden müßten sie auf Kain gehen, können es jedoch nicht. Sie passen nur zum Teufel und auf den sind sie auch gemünzt, wie ἐκ τῶν ἰδίων beweist; nur der Teufel redet aus dem Eigenen, Kain redet aus seinem Vater heraus. Man wird zu dem Schlusse gedrängt: diese Zwischensätze stehen im Zusammenhang mit der Änderung ἐκ τοῦ διαβόλου und sind interpoliert. Die Worte „er redet die Lüge aus dem Eigenen" protestieren gegen den folgenden Satz, dessen Sinn ist: er hat das Lügen von seinem Vater her.

Demnach hat 8, 44 einst gelautet: „Ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun, jener war der Urmörder und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner ist auch sein Vater“. Die Juden tun das Gelüste Kains, indem sie Jesus zu töten suchen. Dieser Vorwurf ist in Vers 40 gegen sie erhoben worden und daraus negativ gefolgert, daß sie nicht zu Abraham gehören. Hier kommt die positive Ergänzung hinzu: sie gehören zu Kain. Kain schlug den Abel tot, weil jener Gott genehm war und er nicht; und die Juden wollen Jesus umbringen, weil er von Gott ist und sie nicht. Die Kreuzigung Jesu, die große Schuld der Juden, wird auch in Mt 23, 35 dem Morde Abels verglichen. Natürlich wird ihnen Kain nur als geistiger Ahn zugeschrieben und Abraham nur als geistiger Ahn abgesprochen; sie haben keine Wesensgemeinschaft mit diesem, sondern mit jenem. Ähnlich verfährt der Apostel Paulus, um Abraham als Vater des Glaubens den Juden zu entreißen und für die Christen in Anspruch zu nehmen.

8, 45—59. Nach dem Angriff fällt Jesus in die Verteidigung zurück. Die Juden aber reagieren gar nicht auf die Herausforderung, die er in Vers 44 ihnen ins Gesicht geschleudert hat. Erst auf die im gewöhnlichen johanneischen Ton gehaltenen Äußerungen 45—47 unterbrechen sie ihn mit der Erklärung, er sei besessen. Und nun spinnt sich eine neue Discussion an, in deren Verlaufe Jesus zu der Behauptung gedrängt wird, er sei älter und größer als Abraham[1]). Nicht das Verhältnis der Juden zu Abraham, sondern das Jesu wird hier erörtert. Das eigentliche Thema wird völlig zurückgedrängt, nämlich die Behauptung, daß die Juden nicht Kinder Abrahams seien. Die ganze Diskussion hat sogar nur dann Sinn, wenn (wie in 37. 41—43) zugestanden wird, daß Abraham mit den Juden zusammen gehört; denn sie setzen ihn als ihren Patron ihrem Angreifer Jesus entgegen. Am Ende werden sie darüber, daß Jesus älter sein will als Abraham, so erbost, daß sie ihn steinigen wollen. Sonderbar: darüber geraten sie in Wut, und den furchtbaren Affront von Vers 44 stecken sie ein. In Wahrheit ist mit dem Vers 44 die Höhe erreicht, von der nicht wieder herabgestiegen werden darf; er ist das Ende und nicht die Mitte. Er ist Trumpf und zugleich Touche, worauf sofort der Bruch erfolgen muß. Jetzt ist die Spitze abgestumpft oder um-

[1]) Mit Recht liest Blaß in Vers 57 ἑώρακέν σε nach dem Sinaiticus und der Syra.

wickelt durch 45—58. Hier wirkt 38—40. 44 gar nicht mehr nach; vielmehr versteht es sich von selbst, daß Abraham der Vater der Juden ist. Dies ist überall das Kriterium, um die Erweiterungen und Änderungen von der alten Vorlage zu unterscheiden.

Die Vorlage beschränkt sich auf 21. 25. 26. 38. 39. 40. 44. 59. Sie ist geschlossen und originell, und wegen der versuchten Steinigung am Schluß notwendig für den Fortgang der Erzählung. Man darf darin also die Grundschrift erkennen. Ihr Faden setzt sich von 8, 59 fort in 10, 40; auf das mörderische Attentat hat sogleich die Flucht zu folgen. Ein ununterbrochenes öffentliches Auftreten in Jerusalem, als wäre nichts geschehen, wird durch 8, 59 ausgeschlossen; und auch aus anderen Gründen erweisen sich Kap. 9 und 10, 1—39 als nicht zur Grundschrift gehörig. Vermutlich hat übrigens der Vers 8, 59 in der zweiten Hälfte ursprünglich gelautet: „Jesus aber ging aus dem Heiligtum hinaus und verbarg sich". Durch die Umstellung kommt der Sinn heraus, den die Syra ausdrückt: er stahl sich aus dem Heiligtum hinaus. Der Widerspruch des κρυβῆναι gegen 9, 1 ss. soll beseitigt werden.

9, 1—41.

9, 1—7. Der Schauplatz wird nicht angegeben. Die Jünger treten hier auf und auf ihre Frage, ob der Blindgeborene wegen ererbter Schuld leide oder wegen eigener (nach der griechischen Schulmeinung vom Sündenfall in der Präexistenz, die auch bei den Essenern herrschte), antwortet Jesus, seine Blindheit erkläre sich nicht aus einem solchen Grunde, sondern aus dem Zwecke, daß sich durch ihre Heilung seine eigene göttliche Wunderkraft offenbaren solle. Die gleiche Betrachtungsweise wiederholt sich am Anfang der Lazarusgeschichte. Daran erinnert auch der Ausspruch 9, 4. Der Sinn kann nur sein: ich muß die kurze Spanne, die ich noch zu leben habe, ausnützen, da mein Tod nahe bevorsteht. Der Tod setzt somit der Wirksamkeit Jesu eben so gut ein Ende, wie der eines jeden Menschen. Das hat befremdet und zur Hinzufügung von Vers 5 geführt. Darnach soll vorher nicht die Rede sein von einem Tage und einer Nacht für Jesus selber, sondern für Andere, denen Er Tag oder Licht ist; also auch nicht von *seinem* Wirken, sondern von dem Wirken *Anderer*. Vermutlich hängt damit der auffallende Plural ἡμᾶς in Vers 4 zusammen; er erklärt sich aus dem Streben, Jesus als Subjekt undeutlich zu machen und ein

allgemeineres Subjekt unterzuschieben. Der merkwürdige Ausspruch widersteht aber allen Künsten. Er ist klarer als der analoge in 11, 9, aber weniger gut motiviert. Denn die Jünger wollen ihn ja hier gar nicht, wie dort, von öffentlichem Auftreten abhalten; auf das, was sie sagen, ist nur Vers 3 die Antwort, nicht Vers 4, der vielmehr gar keinen Anlaß hat.

9, 8—12. Der Blinde wiederholt die vorhergehende Erzählung auf Befragen der Nachbaren. Warum erst hier gesagt wird, daß er ein Bettler gewesen sei, sieht man nicht. Die Frage ποῦ (9, 12 statt τίς 5, 12) soll die feindliche Absicht verraten, Jesus zu greifen.

9, 13—17. Der Blinde wiederholt die Sache abermals, vor den Pharisäern. Hier kommt der Sabbat (5, 9) neu hinzu, aus dem aber nichts gemacht wird. Ob das Subjekt zu ἄγουσιν unbestimmt ist oder ob es die Nachbarn sind, ob die Pharisäer die Behörde bedeuten oder nicht, muß dahin gestellt bleiben.

9, 18—23. Die Pharisäer (13. 16) heißen hier plötzlich die Juden (18. 22). Der Blinde gilt als bisher unbefragt und ist abwesend; um ihn wieder auf die Bühne zu bringen, muß er ἐκ δευτέρου gerufen werden. Die Eltern haben ihn zwar schon als geheilt gesehen, scheinen aber bei der Scene mit den Nachbaren, die doch in ihrem Hause vorgegangen sein müßte, nicht zugegen gewesen zu sein und nicht zu wissen was jene herausgebracht haben. Die Nachbaren (8) erkennen die Identität des Blinden an, die Juden (18) bezweifeln sie. Man hat nicht den Eindruck, daß dies Stück mit den beiden vorhergehenden in echter Verbindung steht.

9, 24—41 kann, wenn man von dem ersten Satze absieht, als Fortsetzung von 13—17 gelten. Die Frage ist wie in Kap. 5 das πόθεν und die Antwort παρὰ θεοῦ (30. 33). Nur führt hier nicht Jesus selber seine Sache, sondern der Geheilte und zwar recht kräftig. Erst nachträglich tritt Jesus auf (35—41). Wie in Kap. 5 trifft er den Geheilten und öffnet ihm auch das geistige Auge. Er offenbart sich ihm als Menschensohn und erklärt, er sei in die Welt gekommen, damit die Blinden sehend und die Sehenden blind würden. Daran knüpft sich zum Schluß ein Zusammenstoß mit einigen Pharisäern, von denen man nicht vermutet, daß sie das Zwiegespräch belauscht haben.

Das neunte Kapitel enthält wie das siebente mehrere Varianten neben einander. Zu grunde liegt Mc 8, 22 ss., wie aus der Augenkur (6) hervorgeht. Aber diese Grundlage wird verdeckt durch den weit

überwiegenden Einfluß von Kap. 5. Daraus stammt nicht bloß die κολυμβήθρα, zu der sich der Blinde noch nach der Kur begeben muß, sondern vor allem auch die redende Partie (24 ss). Das ἓν ἔργον in Jerusalem wird verdoppelt. Daneben kommen Anklänge an 11, 1 ss. vor. Der Grundschrift steht von dieser durchweg sehr unselbständigen Perikope nichts zu Gesichte. Merkwürdig synoptisch lautet der Eingang: Jesus zieht des Weges mit seinen Jüngern. Παράγειν kommt bei Joa nur hier vor. Ebenso ist προσκυνεῖν mit menschlichem Objekt sonst nur synoptisch; jedoch fehlt Vers 38, worin der Ausdruck sich findet, im Sinaiticus. Ἐρῃ findet sich nur hier und 1, 23. Auch ἕως für w ä h r e n d (ὡς 12, 35. 36) befremdet und ὅταν in dem gleichen Sinne (4. 5). Ἀποσυνάγωγος (22) kommt wieder vor in 12, 42. 16, 2.

10, 1—39.

10, 1—18. Die Rede wird zwar nicht von dem vorhergehenden Ausspruch abgehoben, setzt ihn aber nicht fort, sondern steht ganz isoliert, ohne Fassung und Rückhalt, auch ohne Adresse. Schon darum gehört sie nicht zur Grundschrift. Sie ist aber von dem, der sie eingesetzt hat, nicht gemacht, sondern nur vermehrt. Sie enthält eine Verurteilung derer, die sich bisher zu Hirten der Heerde aufgeworfen haben. Nach Jeremias, Ezechiel und Psalm 23 kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Heerde das theokratische Volk ist, die Hirten seine Häupter. Der rechte Hirt ist der Christus. Unter den Mietlingen versteht E. Schwartz[1]) die jüdischen Oberen, unter den Dieben und Räubern die idumäischen Tyrannen; unter den Wölfen die Römer. Ich bin mit der Differenzierung nicht einverstanden und halte keine der Deutungen für richtig. Mit Herodes und seinen Söhnen darf Jesus sich nicht vergleichen; es wäre zu billig. Auch an die jüdischen Oberen, die Erzpriester und Pharisäer, kann er nicht denken, weil es auf sie nicht zutrifft, daß die Heerde ihnen nicht folgt, und weil sie keine Monarchen sind — denn die falschen Hirten erscheinen hier als Mehrheit nicht simultan, sondern nur successiv (ἦλθον). Der Gegensatz zum wahren Christus führt vielmehr darauf, daß Pseudochristi gemeint sind, wie schon Hugo Grotius erkannt hat. Dafür spricht die gewöhnlich nicht recht verstandene Be-

[1]) Osterbetrachtungen in der ZNW 1906 p. 5. n. 1.

nennung πάντες ὅσοι ἦλθον[1]) in Vers 8; das absolute ἔρχεσθαι (5, 43) wird vom Advent des Christus gebraucht und παρουσία ist so viel wie ἔλευσις. Dazu stimmt auch die weitere Kennzeichnung: die falschen Christi wollen Herrschaft über die Heerde und scheitern daran, der wahre Christus stirbt für die Heerde. Das ist eben der kardinale Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messiasbegriff. Natürlich redet Jesus hier, wie sonst, nicht von seinem eigenen historischen Standpunkte aus, sondern von dem des Schriftstellers, in einer Zeit, wo man auf eine ganze Anzahl gescheiterter Christus-Prätendenten zurück schauen konnte. Er allein hat Erfolg gehabt, er hat die Heerde hinter sich, nämlich die Kirche, welche hier wie anderswo als echte Fortsetzung der jüdischen Theokratie gilt und damit einfach verselbigt wird. Er hat sich für die Heerde geopfert, sie ist sein eigen (10, 4. 12), sie leistet ihm willig Gehorsam: die Kirche besteht auf seinem Namen und ist im Gedeihen. Lehrreich ist die Vergleichung von 5, 43. Dort wird der wahre Christus nicht einer Mehrheit von Prätendenten entgegen gesetzt, sondern nur einem einzigen, und diesem folgen die Juden. Dort ist von Barkochba die Rede, dem einzigen von den Juden allgemein anerkannten Messias. Das Kap. 10 kennt keinen erfolgreichen jüdischen Messias, sondern nur erfolglose Attentäter.

Die Unterschrift 10, 6 ist als Redaktionszusatz auszuheben. Durch den Ausdruck ποιμήν, der den Juden geradezu Herrscher bedeutet und ein analoges Verständnis des Weiteren nach sich zieht, wird Vers 1—5 noch nicht zu einer παροιμία. Und jedenfalls ist Vers 7 ss. keine Erklärung dazu, sondern eine notwendige Ergänzung, ohne welche die Spitze fehlen würde. Denn es ist nicht zu entbehren, daß Jesus zum Schluß sich selbst als den wahren Hirten enthüllt. Wie Blaß richtig empfindet, hat in Vers 7 ursprünglich gestanden: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν (nicht ἡ θύρα) τῶν προβάτων. Das mußte erst einmal gesagt werden, darauf ist Vers 1—5 stillschweigend angelegt. Nur zu ποιμήν paßt auch der Genitiv τῶν προβάτων; was der hinter θύρα besagen soll, leuchtet keinem einfältigen Auge ein. Die Tür stammt aus 9; dieser Vers ist eingeschaltet, steht verloren zwischen 8 und 10 und stimmt nicht mit 2, wonach der Hirt durch die Tür eingeht und

[1]) Πρὸ ἐμοῦ fehlt im Sinaiticus, in der Latina und Syra; mit vollem Recht hat schon Grotius es gestrichen.

nicht selber die Tür ist. Der ursprüngliche Text würde dann lauten, wie folgt: „Amen Amen ich sage euch, wer nicht durch die Tür in die Hürde der Schafe eingeht, sondern anderswo übersteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber. Wer durch die Tür eingeht, ist der Hirt der Schafe. Dem öffnet der Türhüter und die Schafe hören auf seine Stimme, und er ruft sie mit Namen und läßt sie aus. Wenn er die Seinigen ausgelassen hat, geht er vor ihnen her, und sie folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, weil sie dessen Stimme nicht kennen. Amen Amen ich sage euch, Ich bin der Hirt der Schafe. Alle die gekommen sind, sind Diebe und Räuber. Ein Dieb kommt nur zu stehlen, zu schlachten und zu verderben. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Überfluß."

Mit 10, 11 folgt ein Anhang. Zu Beginn wird Vers 7 wiederholt, jedoch mit dem Epitheton ὁ καλός zu ὁ ποιμήν. Statt ἀλλότριος heißt es μισθωτός. Ganz unangebracht wird das „johanneische" Dogma hervorgehoben, daß Jesus aus eigener Macht sein Leben niederlege und aus eigener Macht es wieder aufnehme[1]). In Vers 16 sind die πρόβατα nicht die Heerde, welche vielmehr ποίμνη genannt wird, sondern einzelne Schafe; und es ist von mehreren Heerden und Hürden die Rede, während sonst nur von einer. Der Vers sprengt indessen den logischen Nexus zwischen 15 und 17 und ist also interpoliert.

10, 19—39. Die Angaben über die Zeit und den Ort (22. 23) reißen mit Unrecht den Vers 24 von 21 los. Sie sind an äußerst unpassender Stelle angebracht; es bestätigt sich dadurch, was über 6, 59. 8, 20 und namentlich auch über 6, 4 gesagt ist. Die Juden sind hier die Zuhörer (19. 24), was aus der Rede vom Hirten sich keineswegs von selber ergibt. Sie zanken sich zunächst unter einander über Jesus (19—21) und bringen dann den Streit vor ihn selber (24), indem sie von ihm (natürlich nicht erst nach ein paar Monaten) eine offene Erklärung verlangen, ob er sich mit dem Hirten als Messias bezeichne. Er verweist sie auf das schon Gesagte als genügend und fügt das Zeugnis seiner Werke (Plural!) hinzu, weiß aber, daß nichts

[1]) Τιθέναι und λαμβάνειν wird hier und an einigen anderen Stellen (13, 4. 12) völlig so gebraucht wie ponere und sumere. Ähnlich bei Markus τιθέναι τὰ γόνατα für genua ponere. Man hat wohl das Recht, einen Latinismus anzunehmen, da auch τὸ ἱκανὸν ποιεῖν und διδόναι ἐργασίαν dem lateinischen satisfacere und operam dare entspricht.

bei ihnen anschlägt, da sie nicht zu seinen Schafen gehören. Dann folgt der Avers des Prädestinationsgedankens, daß nämlich die Seinen durch nichts aus seiner Hand gerissen werden können — oder aus der Hand seines Vaters, was er nur zusetzt, um daran anzuknüpfen „Ich und der Vater sind eins" und durch dies Wort den Juden Anlaß zu geben zu dem Versuch, ihn zu steinigen. Während sie nun mit Steinen in der Hand dastehen, argumentiert er ruhig weiter und beruft sich auf ein Schriftzeugnis dafür, daß Menschen Götter genannt werden dürfen. Inzwischen scheinen den Anderen die Steine entfallen zu sein, zuletzt suchen sie ihn nur zu greifen und er entzieht sich dem. Der Anfang und das Ende dieses Stückes (die Juden streiten über Jesus und wollen ihn zuletzt greifen) sind schon öfter dagewesen. Es ist nach dem Schema gearbeitet und gehört nicht zur Grundschrift. Aber zuletzt wird der fallen gelassene Faden der Grundschrift wieder aufgenommen. Da stehen wir wieder auf dem selben Punkt wie in 8, 59 Nur ist das Steinigungsattentat auf Jesus verwischt durch die Combination mit dem Versuch ihn zu greifen.

10, 40—42.

Die Flucht Jesu aus Jerusalem ist in der Grundschrift unmittelbar auf 8, 59 gefolgt. Sie schneidet ein, wird aber von den Auslegern wenig beachtet, weil sie ihres Charakters nach Kräften entkleidet und noch bedeutungsloser gemacht wird durch die Wiederholung in 11, 54 — über das Verhältnis der beiden Varianten wird dort gehandelt werden. Auch das synoptische Analogon, die Flucht Jesu vor Herodes, ist bei Lukas (13 31 ss.) verschleiert und bei Markus (hinter 6, 14—16) jetzt ganz unterdrückt.

Rückkehr nach Jerusalem und Tod, Kap. 11—19.

11, 1—44.

Die Lazarusgeschichte ist die Peripetie in der Erzählung der Grundschrift, wie E. Schwartz erkannt hat. Sie schließt eng an den vorhergehenden Bericht über die Flucht Jesu und motiviert seine Rückkehr. Um den kranken Freund zu retten, verläßt er den Ort, an dem er sich geborgen hat, und geht auf alle Gefahr hin nach Jerusalem zurück, ohne auf die Vorstellungen der Jünger zu achten.

Die Bedeutung für den historischen Pragmatismus, welche die Lazarusgeschichte in der Grundschrift hat, tritt aber nur anfangs deutlich hervor und ist im Ganzen sehr verdunkelt durch eine starke Überarbeitung. Da, wo sich diese am breitesten macht, setzt meine Untersuchung ein.

11, 28—32. Martha kehrt von Jesus nach Hause zurück, um Maria zu holen, angeblich im Auftrage Jesu, den er freilich nicht erteilt hat. Diese trifft den Meister noch da, wo ihre Schwester ihn verlassen hat: sie tut weiter nichts, als daß sie auf dem selben Fleck deren Worte wiederholt (32 21) — der einzige Unterschied ist, daß sie keine Antwort bekommt. Sie ist ein Schatten ihrer Schwester und wird nur darum nachgeholt, um dieser die Ehre nicht allein zu lassen. In 38 ist Martha noch bei Jesus, also nicht heim gelaufen — denn sonst müßte die Rückkehr erzählt sein; sie gilt dort auch als die einzige Schwester des Verstorbenen. Mithin ist 28—32 eine Einschaltung. Vorbereitet wird sie in der zweiten Hälfte von Vers 20 mit Worten, die auf Lc 10, 38—42 beruhen.

11, 18—27 ist zwar älter als 28—32, gehört aber auch nicht zur Grundschrift. Jesus kommt merkwürdigerweise gar nicht auf den Gedanken, Martha zu besuchen und sich bei ihr nach Lazarus zu erkundigen. Sondern sie läuft zu ihm, um von ihm den Spruch zu hören: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben ob er gleich stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ Wenn das gilt, so ist die Auferweckung des Lazarus höchst überflüssig. Der Spruch, der die Pointe von 21—27 ist, raubt dem Ganzen alle Bedeutung. Die Verse 18—20 stehen in Beziehung zu 28—32. Sie bereiten nicht bloß Maria vor, sondern auch die Juden, die sich in ihrer Gesellschaft befinden (31. 33). Diese sollen in Menge aus Jerusalem nach dem benachbarten Bethanien gekommen sein, um die Schwestern zu trösten; man sähe nicht ein, warum das nicht die Leute von Bethanien tun, wenn nicht die Absicht wäre, daß die Jerusalemer Zeugen der Auferweckung des Lazarus sein sollten (12, 11. 17. 18). Nur in Vers 17 könnte ein Rest der Grundschrift stecken. Hier scheint Jesus schon im Dorfe oder am Grabe angekommen zu sein, während es nach 20 und 30 so aussieht, als wären die Schwestern ihm entgegen gelaufen, bevor er anlangte.

11, 33—44. Hier läßt sich die Grundschrift ausschälen. In 33—37 beschränkt sie sich auf die Worte: „Wie nun Jesus die Jammernden

(κλαίειν) sah, weinte er (δακρύειν)". Die Juden gehören nicht dazu. Maria auch nicht. Die Jammernden sind das Trauergefolge, das sich noch am Grabe befindet. Nur dann müßte die Bestattung längst erfolgt sein, wenn die Juden von Jerusalem am Grabe stünden, die freilich nicht gekommen sind um zu jammern, sondern um zu trösten. Der kleine Satz, aus dem Vers 35 besteht, sieht aus wie ein Trumm. Ursprünglich muß er in die Konstruktion gepaßt haben, als Nachsatz zu Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν τοὺς κλαίοντας am Anfang von Vers 33. Er sollte verdrängt werden, ist freilich nicht verdrängt[1]), durch das ἐνεβριμήσατο in 33, welches aus 38 stammt. In 37 wird, anders wie in 8, auf Kap. 9 Beziehung genommen. Etwas mehr als in 33—37 steckt von der Grundschrift in 38—44. Maria ist hier verschwunden und Martha an die Stelle getreten, die nicht nach Hause, sondern mit Jesus zum Grabe gegangen ist; sie ist zwar älter als Maria, aber nach dem zu 18—27 Bemerkten doch auch nicht primär. Mit 39b und 40 scheidet die Angabe, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen habe, aus der Grundschrift aus; diese setzt sich von 39a in 41 fort. Die Vermutung, daß beide Schwestern erst später hinzugefügt sind, bestätigt sich durch 44: Lazarus geht seiner Wege und wird nicht von den Schwestern in Empfang genommen und nach Hause gebracht, das Haus erscheint auch gar nicht als sein Haus, sondern als ihr Haus. — Eine vollständige Rekonstruktion der Grundschrift in 17—44 ist schwerlich möglich. Vers 17 wird, nach Aushebung der vier Tage, dicht an 33 zu rücken sein. Aber der Ort ist nicht klar; das Trauergefolge (33) weist auf das Grab, indessen erst in 38 geht Jesus zum Grabe. Man könnte sich allerdings vorstellen, daß Jesus das Trauergefolge nicht mehr bei der Bestattung getroffen habe, sondern unmittelbar nachher, noch jammernd. Das Gebet in 41. 42 macht sich durch den echt johanneischen Stil verdächtig, der nicht der der Grundschrift ist.

11, 1—16. Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, daß der Vers 2 eine Glosse ist, und zwar von Anfang bis zu Ende. Das Bedenken, daß ohne ihn die Beziehung des Lazarus zu Martha und Maria nicht erhellen würde, ist gegenstandslos, weil er gar nicht ihr Bruder ist (E. Schwartz). Ihre Erwähnung in Vers 1 dient nur

[1]) Gemäß der Inconsequenz der Redaktion, ohne die wir überall schlecht daran wären.

dazu, den Ort Bethanien näher zu bestimmen als die Heimat des bekannten Schwesternpaares. Es ist freilich nur von anderswo bekannt – auch der Schluß von Vers 1 ist nicht ursprünglich. Und der Anfang ἦν δέ τις ἀσθενῶν läßt sich sprachlich kaum ertragen und außerdem eine Angabe über das Verhältnis des Lazarus zu Jesus vermissen. Nach dem für 17—44 gefundenen Ergebnis gehören die Schwestern überhaupt nicht in die Grundschrift.

Weiter ist die johanneische Dogmatik in diesen Abschnitt eingetragen. Wenn die Angabe, daß Lazarus bei der Ankunft Jesu schon drei oder vier Tage im Grabe gelegen habe, nicht zur Grundschrift gehört, so auch nicht die entsprechende, daß Jesus auf die Nachricht von seiner Erkrankung mit Fleiß noch zwei Tage an Ort und Stelle geblieben sei. Er wird dann nicht von Liebe und Mitleid getrieben, dem Kranken so schnell wie möglich zu helfen, sondern läßt ihn erst sterben, in der Absicht, durch die Erweckung des Toten seine eigene Herrlichkeit an den Tag zu legen. Dies Motiv des δοξάζεσθαι macht sich in 4. 6. 11—15 breit. Ähnlich in 9, 3, aber ganz anders in 11, 9. 10.

Demnach bleiben für die Grundschrift übrig die Verse 1a. 3. 7–10. 16. Jesus gibt trotz der Warnung der Jünger sein Asyl sofort auf, weil er nicht da ist sich zu verstecken, sondern zu wirken so lange er das Leben hat. Der Sinn der Aussage 9. 10 läßt sich aus 9, 4 erraten, ist aber recht misverständlich ausgedrückt. Was soll οὐ προσκόπτει in Anwendung auf Jesus bedeuten? Er weiß doch, daß er zu Fall kommen wird, er geht trotzdem nach Jerusalem und kann nicht meinen, es bestünde keine Gefahr, da er bei Tage und nicht bei Nacht wirke. Es stört auch, daß er in 9 sagt „weil er das Licht der Welt sieht", dagegen in 10 „weil das Licht nicht in ihm ist". Das eine mal bleibt er im Bilde, das andere mal fällt er heraus; er redet von einem Tage, der gegeben ist, aber von einer Nacht, die nicht sein sollte (Lücke). Man kommt über ein Non liquet nicht hinaus und wird zu der Vermutung gedrängt, daß nicht alles in Ordnung sei und daß 12, 35. 36 eingewirkt habe. In 16 fällt das Compositum συναποθάνωμεν auf; vielleicht sind, wie in 8, die Jünger das wahre Subjekt und nicht Thomas.

11, 45—57.

11, 54—57. Die Lazarusgeschichte verliert ihre Bedeutung und das Pathos ihrer Einleitung wird lächerlich, wenn Jesus gleich nach

der Rückkehr noch einmal flieht. Vielmehr sind die Flucht nach Peräa (10, 40) und die nach Ephraim (11, 54) Varianten [1]). Die erste steht an der richtigen Stelle, verdient jedoch inhaltlich nicht den Vorzug, weil Jesus sich da gar nicht verbirgt, sondern öffentlich auftritt wie Johannes und mit noch viel größerem Erfolg. Nur in 11, 54 erscheint die Flucht wirklich als Flucht; diese Variante bringt also wenigstens am Anfang den Bericht der Grundschrift [2]), wenngleich dann eine Coda angehängt wird, die völlig an 7, 11 erinnert und von der Voraussetzung ausgeht, daß Jesus regelmäßig die Feste besuchte.

11, 45—53. Ein Verhör Jesu wird von dem Synedrium nicht für nötig gehalten, weil es fest steht, daß er sich für den Christus gibt oder dafür gehalten wird. Die vielen Wunder und der große Anhang (10, 41. 42) sind der Grund zum Einschreiten. Ob er wirklich der Christus ist, darauf kommt es nicht an; auch wenn er unschuldig ist, so ist es besser, daß er stirbt — aus politischen Gründen, wegen der Gefahr vor den Römern. Das scheint sich sachlich sehr zu empfehlen. Aber die vielen Wunder gehören nicht in die Grundschrift, und der Hohepriester Kaiphas auch nicht [3]). Die Opferidee (50—52) ist ihr fremd, der Vers 52 stellt sich zu 10, 16 und 17, 19. 20. Und wenn die Flucht nach Ephraim identisch ist mit der nach Peräa, so ist der Synedrialbeschluß eingeschoben, und zwar um den Wechsel der Zufluchtsstätte zu ermöglichen. Zuerst ging Jesus nach Peräa, n a c h d e m A u f t r e t e n d e r B e h ö r d e g e g e n i h n fühlte er sich aber dort nicht mehr sicher und begab sich an einen entlegeneren Ort am Rande der Wüste.

Erst zuletzt sind die Varianten (10, 40—42. 11, 45—57) dadurch gänzlich getrennt, daß die Lazarusgeschichte in die Mitte gestellt wurde. Der Vers 11, 45 nimmt nämlich 10, 42 wieder auf und knüpft nicht an die Lazarusgeschichte. Durch die Apposition des Partizipialsatzes wird er allerdings daran geklammert; diese wird aber von Blaß mit Recht gestrichen, weil sie in falschem Casus steht. Vers 47. 48 blickt nicht auf die Lazarusgeschichte zurück, sondern auf 10, 41. 42.

[1]) Unter der Wüste (11, 54) kann nach 11, 7 (welcher Vers eigentlich hinter 11, 54 gehört) nicht die Wüste von Juda verstanden werden. Aus εἰς Ἐφραιμ ist im Cantabr. Σαμφουριν geworden. Es soll vielleicht Sepphoris sein, diese Stadt lag aber nicht nahe bei der Wüste.

[2]) Παρρησία steht hier in der selben Bedeutung wie 7, 4. Sonst anders: 7, 13. 26. 10, 24. 11, 14. 16, 25. 29. 18, 20.

[3]) Vgl. zu 18, 12 ss.

12, 1—8.

In der Grundschrift ist die Lazarusgeschichte dicht vorher gegangen, und Jesus hat Bethanien gar nicht verlassen. Ihr gehört also der erste Satz von Vers 1 nicht an, worin Jesus durch einen Sprung aus seinem Versteck in Ephraim nach Bethanien zurückversetzt wird. Ihr gehört auch das Andere nicht an. Maria und Martha treten auf, Lazarus ist bei ihnen zu Gast, der doch durchaus seiner Wege gehen muß, um nicht zu der Frage Anlaß zu geben, ob er etwa als unwidersprechlicher Beweis der Wunderkraft Jesu noch lange unter den Juden lebend gewandelt sei. Die ganze Perikope ist ein Einsatz aus den Synoptikern. Die erste Hälfte (vgl. 11, 2) ist ziemlich wörtlich aus Lc 7 entlehnt, die zweite aus Mc 14; Vers 8, aus Mt 26, fehlt im Cantabrigiensis und in der Syra. Auch die sechs Tage sind aus den Synoptikern zusammen gerechnet; im Widerspruch zu jenen findet aber die Scene nicht nach, sondern vor Palmarum statt. Vgl. zu 12, 44. 45.

12, 9—19.

12, 9–11. Der Cantabr. und die Syra lesen in Vers 9: „sie kamen nicht wegen Jesus, sondern um Lazarus zu sehen“. Diese Lesung wird durch Vers 11 (δι' αὐτόν) bestätigt. Im Vaticanus und Sinaiticus ist μόνον und καί hinzu gefügt, ähnlich wie in der Syra zu 4, 2. Da der hier berichtete Beschluß des Synedriums den früheren (11, 45 53) voraussetzt, so ist er ebenso zu beurteilen wie jener; d. h. er gehört nicht zur Grundschrift. Es spricht daraus die richtige Empfindung, daß Lazarus Jesum nicht überleben dürfe.

12, 12—19. Τῇ ἐπαύριον macht Miene, das Hexaemeron der Passion (12, 1) auszufüllen; es folgt aber kein weiterer Tag und mit 13, 1 sind wir schon am Ende. Zu Anfang von Vers 12 hat die Syra: „Am folgenden Tage zog Jesus aus (von Bethanien) und kam an den Ölberg und das viele Volk usw.“ Die Lücke, welche durch die Hinzufügung der gesperrten Worte gestopft wird, macht sich in der Tat empfindlich. Ebenso befremdet es in Vers 14, daß Jesus erst nach dem jubelnden Empfang als Messias einen Esel findet und sich darauf setzt. Die Syra hilft wiederum nach, indem sie übersetzt: Jesus aber ritt auf einem Esel, wie geschrieben ist usw — das kann als Nachtrag verstanden werden, was bei εὑρὼν ἐκάθισεν nicht angeht. Das Nichtbegreifen der Jünger

(vgl. 2, 22) kann sich natürlich nicht auf die messianische Demonstration des Volkes beziehen, sondern nur auf das Besteigen des Esels. Darin eine Erfüllung der Weissagung des Zacharia zu erkennen, soll erst einer späteren Zeit vorbehalten gewesen sein. Wie zu Anfang der Aufbruch Jesu von Bethanien fehlt, so am Ende sein Einzug in Jerusalem. Wenn man nicht anderweit Bescheid wüßte, würde man die Erzählung gar nicht verstehen [1]). Der Passus 17—19 ist eine Parallele zu 9—11. Das Volk, das bei der Auferweckung des Lazarus zugegen war (17), wird in widerspruchsvoller Weise gleich gesetzt mit dem Volk, das von diesem Wunder nur gehört hatte und Jesu entgegen ging (18=12). Blaß streicht darum den zweiten Satz von Vers 18, tut damit aber wie gewöhnlich nur halbes Werk. Denn da Vers 12 bleibt, wo das begegnende Volk nicht die Jerusalemer sind, sondern die auswärtigen Festpilger, so wird durch diese Streichung der innere Widerspruch doch nicht beseitigt. Und bei der Natur dieser Perikope ist auch kein Anlaß, ihn zu beseitigen. Sie ist ein Einsatz aus der synoptischen Tradition und hat in der Grundschrift nicht gestanden. Sie wäre besser mit der Tempelreinigung (2, 13) zu verbinden gewesen, da Jesus nach Joa nicht erst bei dieser Gelegenheit, sondern von vornherein als Messias in Jerusalem auftritt.

12, 20—36.

Wie vorher die Ankunft Jesu in Jerusalem nicht gemeldet wird, so fehlt hier jede Angabe über die Scene. Sie ist in Jerusalem zu denken, vermutlich im Heiligtum. Es folgen lauter durch einander geschobene Fragmente, die man nur verstehen kann, wenn man sie aus dem Wirrwarr löst.

12, 20—22. Hellenistische Festpilger wollen Jesus gern sehen und bitten Philippus, der in der Apostelgeschichte die christliche Mission außerhalb Jerusalems am frühesten betreibt, um seine Vermittlung. Er stärkt sich nicht durch Petrus, der ihm in der Apostelgeschichte beigegeben oder substituiert wird, sondern durch Andreas, mit dem er ein Paar bildet. Damit bricht die Erzählung ab. Sie sollte wohl die Einführung der Hellenisten in das Christentum auf Jesus selbst zurückführen. Προσέρχεσθαι statt ἔρχεσθαι πρός kommt nur hier im Joa vor.

[1]) Vgl. Heitmüller zu dieser Perikope in den Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von J. Weiß.

12, 23. 34—36. Die Antwort Jesu richtet sich nicht an die Hellenisten. Denn die Fortsetzung von Vers 23 ist deutlich in 34—36 zu erkennen, wo der ὄχλος, also ein allgemeines Publikum, in Frage stellt, was Jesus dem Anschein nach den Hellenisten sagt. Die Leute verstehen zwar wohl, was der Menschensohn und was δοξάζεσθαι (= ὑψοῦσθαι) bedeutet, aber sie verstehen nicht, wie das Prädikat zu dem Subjekt passe, wie der Christus sterben könne, der ja in Ewigkeit bleibe. Sie wundern sich über einen Christus, der durch den Tod zum Siege gelangt. Jesus fordert sie auf, die kurze Zeit auszunutzen, wo er noch bei ihnen sei und das Licht ihnen noch leuchte; hernach breche die Finsternis über sie ein, in der sie den Weg nicht finden können.

12, 24—26 schließt nicht an Vers 23; denn das Thema wechselt. Es ist hier nicht von der Verherrlichung des Menschensohnes die Rede. Sondern von der leiblichen Auferstehung der Frommen im Allgemeinen, nach Paulus; und von der Nachfolge der Jünger (die auch als διακονία aufgefaßt wird) nach Markus. Die Adresse sind die Jünger, wie in 27—33.

12, 27—33. Eine Reminiscenz an Gethsemane. Jesus nimmt die Bitte um Rettung vor dem Tode zurück und setzt an die Stelle: verherrliche deinen Namen! – was nach Kap. 17 eben so viel ist wie: verherrliche mich! Darauf folgt eine Antwort vom Himmel, das sei schon geschehen [1]) und werde noch einmal geschehen. Zugegen sind hier nur die Jünger; sie allein werden in 30 angeredet, und auch das πάντας in 32 beschränkt sich auf sie. Vers 31 (vgl. 14, 30. 16, 11) bedeutet: der Teufel und die Welt haben durch die Tötung Jesu dessen Vergöttlichung bewirkt und damit ist die Entscheidung endgiltig gegen sie ausgefallen; sie sind in dem Streit für immer unterlegen.

12, 37—43.

Die Worte „als Jesus das gesagt hatte, ging er weg und verbarg sich vor ihnen“ gehören an das Ende des vorigen Absatzes, wohin die Versabteilung sie richtig stellt, und nicht an den Anfang des neuen. Denn der enthält nicht mehr Erzählung oder Referat, sondern eine Schlußbetrachtung des Schriftstellers im eigenen Namen, über das öffentliche Reden und Wirken Jesu v o r d e n J u d e n. Diese Schluß-

[1]) Bei der Transfiguration Mc 9?

betrachtung steht an passender Stelle, denn mit 12, 36 verbirgt sich Jesus vor den Juden und seit 13, 1 ss. redet er nur noch zu den Jüngern. Die τοσαῦτα σημεῖα in Jerusalem (37, vgl. 20, 30) schrumpfen in der Grundschrift auf zwei zusammen. Die vielen Archonten, die ihren Glauben an Jesus aus Furcht vor den Pharisäern verleugnen (42, vgl. dagegen 7, 48), sind Nikodemus und Joseph von Arimathia; der Gegensatz zwischen den Archonten und den Pharisäern fällt bei Joa auf, obwohl er in der Tat bestand. Zu dem schon von Markus verwendeten Citat aus Isa 6 tritt hier ein anderes aus Isa 53 (vgl. 1, 29) hinzu. Ὅμως und ὅπερ kommt sonst niemals vor, μέντοι nur an späten Stellen.

12, 44. 45.

Jesu eigene Schlußansprache an das Volk hinkt nach. Sie kann von dem Verfasser der vorhergehenden Schlußbetrachtung nicht vorgefunden sein. Und sie steht in schreiendem Widerspruch zu Vers 36. Da hat sich Jesus vor dem Volk zurückgezogen und verborgen; hier redet er öffentlich mit erhobener Stimme, sagt freilich nichts Neues. Zu 12, 45 vgl. 14, 9. 19. Τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ wird von Blaß gestrichen.

Die Grundschrift ist in Kap. 12 nirgend zu finden. Es fehlt ein vielleicht nicht unbeträchtliches Stück von ihr zwischen der Auferweckung des Lazarus und der Fußwaschung. Insonderheit muß sie von einem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern berichtet haben, welches in Kap. 13 als Scene erscheint und bis 18, 1 die Scene bleibt. Trotz 13, 21 ss. und 18, 1 kann das nicht das Paschamahl gewesen sein, dagegen spricht die Einhelligkeit der Zeitangaben 13, 1. 18, 28. 19, 14. Dann hat vermuthch das Mahl von Bethanien in anderer Form, als wie wir es jetzt in 12, 1—8 lesen, auch in der Grundschrift gestanden.

13, 1—20.

Die Jüngerrede vor der Passion, mit der gemäß der Schlußbetrachtung 12, 37–43 nach dem Aufhören der öffentlichen Reden die zweite Hälfte des Evangeliums beginnen soll, ist in der Grundschrift die einzige, wie bei Markus. Die vorhergehenden kleineren Ansprachen an die Jünger (6, 60—71. 8, 30–36. 12, 20—33) gehören nicht zur Grundschrift.

Das Mahl, welches hier die Scene sein soll, wird in dem jetzigen Texte eigentlich nur vorausgesetzt, ist aber notwendige Voraussetzung. Denn die Fußwaschung kann nicht der wahre Anlaß der letzten Zusammenkunft gewesen sein, bloß dazu kommt man nicht zusammen. In der Regel nun geht die Fußwaschung dem Mahl vorher, hier dagegen findet sie entweder bei währendem Mahl statt oder nach dem Mahl. Ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου (13, 4) läßt beide Deutungen zu; entscheidend wäre δείπνου γενομένου (2), wenn dem nicht die Lesart δείπνου γινομένου gegenüber stünde. Indessen scheint diese Lesart Korrektur zu sein, in Absicht auf Vers 21ss, wo das Mahl noch fortdauert; ähnlich ist wohl auch das Fehlen von ἐκ τοῦ δείπνου in der Syra zu beurteilen, welche ἐκ als μετά verstand. Sachlich ist es anstößiger, daß die Fußwaschung das Mahl unterbricht, als daß sie darauf folgt. Denn letzteres kann andeuten sollen, daß hier nicht von einer gewöhnlichen Fußwaschung die Rede sei, sondern von einer außerordentlichen.

13, 1—3. Die Einleitung stammt von zweiter Hand oder ist wenigstens von zweiter Hand gänzlich umgearbeitet. Denn die langatmige Periode, mit gehäuften Participien und absoluten Genitiven, steht einzig da und fällt jedenfalls ganz aus dem Stile der Grundschrift. In Vers 2 ist die gewöhnliche, sehr gut beglaubigte Lesart: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα παραδοῖ αὐτόν. Aber nach Vers 26 fährt der Teufel erst später in Judas. Um diesem Widerspruch zu entgehen, haben der Vaticanus und der Sinaiticus die Wortstellung verrenkt: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σ. I. Das soll heißen: als der Teufel sich selber bereits in den Sinn gesetzt hatte, daß Judas Jesum verraten sollte.

13, 4—11. In Vers 4 und 5 ist die Grundschrift erhalten. Die Erzählung setzt sich dann fort in 6—11. Darauf folgt eine Erklärung in 12ss. Sie schließt aber an 5 und ignoriert 6—11. Und in 6—11 selber ist nicht bloß eine Erzählung enthalten, sondern zugleich auch eine Erklärung, und diese weicht ab von der in 12ss. Dort ist die Handlung Jesu ein moralisches Beispiel zur Nachachtung für die Jünger, hier dagegen ein sakramentaler Akt, wodurch sie teil bekommen an Jesus und mit ihm in eine mystische Gemeinschaft treten. Man könnte denken, mit der Wirkung der Communio sei in schillernder Weise auch die Wirkung der Reinigung verbunden. Dem ist jedoch nicht so; die Waschung der Füße soll nicht zur Reinigung dienen und braucht

darum nicht, wie Petrus wünscht, auch auf andere Glieder ausgedehnt zu werden. Die Reinigung ist vielmehr ein für alle mal an den Jüngern vollzogen durch ein Vollbad, das keiner Ergänzung bedarf [1]). D. h. durch die Taufe ist die Wirkung der Reinheit bereits an den Jüngern erzielt. Aber doch nicht an allen, nicht auch an Judas Ischarioth? Dies nachträgliche Bedenken wird erledigt durch 10 (15, 3) und 11.

Daß 6 ss. und 12 ss. sich nicht vertragen, ist unzweifelhaft; ebenso daß 12 ss. von 6 ss. nichts weiß, während das Umgekehrte sich nicht behaupten läßt. Mir scheint, daß die offene Erklärung den Vorzug verdient vor der historisch maskierten, die auf spätere kirchliche Fragen Bezug nimmt und gegen Misverständnis protestiert [2]). Judas Ischarioth gehört nicht in die Grundschrift.

13, 12—20. Wie gesagt, schließt sich Vers 12 an 5 an. Bei Lukas (22, 27) gibt Jesus das Beispiel durch die Bedienung bei Tisch, die schlechthin διακονία genannt und nicht selten vom Wirte selbst übernommen wird. Hinter Vers 15 folgt ein Anhang. Die Verse 16 (vgl. 15, 20) und 20 stammen aus Matthäus und sprengen beide den Zusammenhang. Denn Vers 17 knüpft nicht an 16, wo von keinem ποιεῖν die Rede ist, sondern an 15; und durch Vers 20 wird die Leitung zwischen 18. 19 und 21ss. unterbrochen. Die Verse 17—19, enthaltend die Erfüllung einer Weissagung über Judas Ischarioth und recht lahm mit dem Vorhergehenden verbunden, stehen auf gleicher Linie mit 10. 11. Bemerkenswert ist der Ausdruck ἀπόστολος in Vers 16.

13, 21—38.

13, 21—30. Jesus und die Jünger sind hier noch beim Mahl und zwar beim Paschamahl, d. h. beim synoptischen Abendmahl; im Widerspruch zu 13, 1. 18, 28. 19, 14 — es ist vergeblich, die Augen vor diesem Widerspruch zu schließen. Das Mahl ist jedoch Nebensache; eine Episode zieht alles Interesse auf sich, in der es sich wieder um Judas Ischarioth handelt. Jesus deutet nicht bloß an, daß ein Verräter mit am Tisch sitze; er kennt und bezeichnet ihn auch nicht bloß genau, sondern indem er ihm den Bissen reicht, bewirkt er selber,

[1]) Es wird protestiert gegen die Meinung, daß die Taufe wiederholt werden dürfe. Λούεσθαι steht im Gegensatz zu νίπτεσθαι und εἰ μὴ τοὺς πόδας ist ein unechter Zusatz, der zu Misverständnis führt (E. Schwartz) Was mit 13, 7 gemeint ist, versteh ich nicht recht: antecipiert Jesus eine spätere Einrichtung?

[2]) Umgekehrt urteilt E. Schwartz in den Gött. Gel. Nachrichten 1907 p. 346 n. 1.

daß der Teufel in ihn fährt. Diese Version ist dem Verfasser von 13, 2 noch unbekannt. Sie ist das äußerste Produkt des öfters bemerklichen Strebens, die δόξα Jesu gegen den Verdacht zu wahren, daß er in der Auswahl eines Jüngers fehl gegriffen habe und durch dessen Verrat überrascht sei. In solcher Umgebung wird auch der Anonymus, den Jesus lieb hatte, verdächtig. — Sinnlos und wahrscheinlich interpoliert sind Vers 28 und 29. Da Jesus auf Anregung des Petrus und des Anonymus eben den Verräter bezeichnen soll, so müssen doch wenigstens diese beiden Jünger den Sinn der Bezeichnung verstanden haben, und dann können auch die anderen darüber nicht im Unklaren geblieben sein. Daraus darf man vielleicht auf den Wert solcher Angaben (2, 22. 12, 16. 13, 7) überhaupt schließen. In Vers 29 scheint die Meinung zu sein, daß das Paschamahl noch bevorstünde und der Einkauf dazu erst noch besorgt werden müßte — das stimmt nicht zu der übrigen Erzählung. Als Kassenführer erscheint Judas auch 12, 6.

13, 31—38. Nach Judas Ischarioth kommt Petrus an die Reihe. Er erklärt sich bereit, Jesu in den Tod zu folgen. Jesus weissagt ihm, daß er das zwar später tun, fürerst aber ihn verleugnen würde. Im Anschluß an die Ankündigung seiner schon als vollendet gedachten Verherrlichung durch den Tod (31. 32) citiert er (33) eine bei seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem getane Äußerung von sich, die ursprünglich den in ihren Sünden erstorbenen Juden galt (8, 21), nun aber auch den Jüngern gelten soll. Wie sich das mit 14, 4 verträgt, gilt gleich, wenn nur der momentane Zweck erreicht wird, nämlich den Widerspruch des Petrus hervorzurufen. Denn es ist deutlich, daß 36 unmittelbar auf 33 zurückschlägt. In den zwischenein gesprengten beiden Versen ist von der Bruderpflicht die Rede wie in 12—15, jedoch nicht wie dort von der διακονία, sondern von der ἀγάπη[1]). Der Widerspruch des Petrus gibt dann den Anlaß zu den beiden Weissagungen über ihn, auf die das Ganze hinausläuft. Die über sein Martyrium steht voran[2]), und dadurch wird die folgende über seine Verleugnung von vorn herein ihres Stachels entledigt; etwas anders wird der selbe Zweck erreicht in Lc 22, 31. 32. An Einzelheiten ist

[1]) Vgl. meine Broschüre p. 14 n. 1.

[2]) Sie fehlt freilich im Cantabr., aber dieser hat dann am Schluß von 13, 36 eine Änderung angebracht, die verdächtig aussieht.

hervorzuheben, daß Jesus sich selber citiert und daß er seine Jünger als τεκνία anredet (vgl. 15, 15), wie in 21, 5 als παιδία. Die ἀγάπη statt der διακονία wiederholt sich in 15, 12. 17, die Gleichsetzung der Verherrlichung Gottes und Jesu in 17, 1 ss., der Ausdruck τιθέναι τὴν ψύχην in 10, 17 ss. 15, 13. Der Grundschrift gehört auch dies Stück nicht an.

14, 1—31.

Statt der Parusieweissagung bei den Synoptikern steht hier eine Rede, zwar auch im Weissagungsstil [1]), in der aber die Parusie durch etwas Anderes ersetzt wird. Sie erstreckt sich über Kap. 14—17. Sie ist indessen keine Einheit, sie hat mich zuerst auf die Vermutung geführt, daß der Kern des vierten Evangeliums eine sehr starke Überarbeitung erfahren habe. In meiner Broschüre bin ich von ihr ausgegangen und zu dem Ergebnis gelangt, daß Kap. 15–17 eine an Kap. 14 anschließende Erweiterung ist, mit stillschweigenden Veränderungen, die teilweise auch in Kap. 14 eingedrungen sind. Trotz dem Einspruch von Corssen [2]) halte ich dies Ergebnis im Ganzen noch jetzt aufrecht, modificiere es aber gegen früher in zwei wichtigen Punkten. Die späteren Zutaten in Kap. 14 erscheinen mir jetzt viel umfangreicher, und die Parusie halte ich nicht mehr für die Achse des inneren Unterschieds zwischen dem Kern und den Erweiterungen.

Vor dem Eingehen in das literarische Problem ist es geraten, die einzelnen Absätze der langen Rede der Reihe nach durchzunehmen.

14, 1—4. Die Situation ist noch die selbe wie bei der Fußwaschung, nach dem Mahle. Der Einschnitt im Cantabrigiensis und in der Syra, den auch die Kapiteleinteilung macht, geht jedoch von richtiger Empfindung aus. Denn an die letzt vorhergegangene Weissagung über Petrus schließt Μὴ ταρασσέσθω nicht an. An die Todesankündigung 13, 33 könnte es zwar wohl anschließen, aber diese liegt zu weit zurück und enthält zudem einen Widerspruch gegen 14, 4. Daraus ergibt sich nun ein Vorurteil für die Zugehörigkeit von Kap. 14 zum alten Bestande. Ferner ergibt sich, daß der Anfang fehlt, da μὴ ταρασσέσθω motiviert sein muß; die Ansage des Abschieds ist ausgefallen, auf die auch in Vers 2 (εἶπον ἂν ὑμῖν) und in Vers 4 (ὑπάγω) Rücksicht genommen wird. Weiterhin gibt der Satz ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω

[1]) Daher ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρα = bajôm hahu 14, 20. 16, 22. 26.

[2]) Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft 1907, p. 125 ss.

τόπον ὑμῖν (3) zu Bedenken Anlaß. Er fehlt bei Aphraates (ed. Wright 460) und in der Recension des syropal. Evangeliars, die der Ausgabe von Mrs. Lewis zu grunde liegt. Tischendorf und Corssen führen das auf ein zufälliges Versehen eines Schreibers zurück [1]). Damit wird indessen die innere Schwierigkeit, die an dem angeführten Satze liegt, nicht beseitigt. In Vers 2 sagt Jesus, er werde nicht bloß zeitweilig zu einem bestimmten Zweck von den Jüngern scheiden. Dagegen nach dem gewöhnlichen Wortlaut des Vers 3 würde er seine Rückkunft in dem Bedingungssatz als möglich concedieren und in der Apodosis als wirklich behaupten. Durch die Auslassung des Bedingungssatzes [2]) wird dieser Widerspruch beseitigt. Dann ist Vers 3 die Fortsetzung von Vers 2, abhängig von εἶπον ἂν ὑμῖν und also lediglich hypothetisch. „Bei meinem Vater ist reichlich Raum, sonst hätte ich euch gesagt: ich geh hin euch Quartier zu bereiten und komme dann wieder euch zu holen, damit ihr seiet, wo ich bin.“ Auch sprachlich ist ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν weder Fisch noch Fleisch. Im Hinblick nach vorn müßte es irreale Hypothese sein: „wenn ich hinginge“ — aber es steht kein εἰ da und folgt kein ἄν. Im Hinblick nach hinten müßte es überhaupt kein Bedingungssatz sein, sondern ein Zeitsatz im Futurum exactum — ἐάν ist aber nicht temporal. Den Zweck, wozu der störende Satz eingeflickt ist, sieht Corssen nur deshalb nicht, weil er nicht zugeben will, daß irgendwo in Kap. 14—17 die Parusie fest gehalten werde. Denn der Zweck ist natürlich eben der, daß die Parusie eingeschmuggelt werden soll, die in Wahrheit geleugnet wird. Corssen beanstandet auch meine Erklärung der πολλαὶ μοναί („in meines Vaters Hause ist reichlich Raum“) und findet sie unverständlich. Sie richtet sich zunächst nach Genesis 24, 23. 25, wo Eliezer fragt: „ist in deines Vaters Hause Raum?“ und Rebekka es bejaht. Namentlich aber nach dem Zusammenhang; denn die μοναί müssen mit τόπος begrifflich zusammenfallen, so daß eins für das andere gesetzt werden kann: weil bereits πολλαὶ μοναί vorhanden sind, so ist es überflüssig, noch τόπον zu bereiten. Ich finde im Gegenteil die beliebte Erklärung, der auch Corssen zu folgen scheint, unerträglich, wonach gesagt sein soll, es gebe im

[1]) Die beiden Zeugen sind aber unabhängig von einander.

[2]) Blaß klammert ihn ein — aber zugleich mit dem καί am Anfang. Er hat also das Richtige doch nicht erkannt. Auch seine Begründung in der Praefatio trifft nicht ins Schwarze.

Himmel verschiedene Quartiere für verschiedene Leute; Christen aller Art, vielleicht sogar Nichtchristen fänden da ihr Nest. Was soll das für die Jünger bedeuten, von denen Jesus Abschied nimmt? und ist etwa allgemeine Toleranz die Signatur des vierten Evangeliums?

Nach alle dem wird die letzte Jüngerrede eröffnet durch einen Protest gegen die Meinung, Jesus habe die Auferstehung und den Hingang zum Vater deshalb antecipieren müssen, um für die Seinen im Himmel Quartier zu machen, und er werde dann auf die Erde zurück kommen, um sie in das von ihm vorbereitete himmlische Quartier einzuführen. Sie wissen vielmehr allein den Weg zum Himmel zu finden, den er ihnen vorangegangen ist (4). Die Parusie, die hier bestritten wird, ist nicht chiliastisch gedacht, das dadurch zu begründende Reich nicht irdisch, sondern himmlisch. Die Frage ist, ob die gesamte christliche Gemeinde durch Jesus mit Einem Schlage von der Erde zum Himmel entrückt werden werde. Sie wird verneint, und dafür behauptet, daß die christlichen Individuen sofort bei ihrem Tode zum Himmel eingehen, zu dem sie den Weg wissen — während die Gemeinde auf Erden bleibt. Dadurch wird nicht bloß die Parusie überflüssig, sondern auch die Auferstehung der Gläubigen.

14, 5—15. Infolge der Zwischenfrage des Thomas wird aus Vers 4 entwickelt, daß der Weg zum Vater und zu seiner Erkenntnis über Jesus führt; und infolge der Zwischenfrage des Philippus wird das weiter dahin gesteigert, daß wer Jesus gesehen hat, den Vater gesehen hat (12, 45). Die Dialogisierung der Rede reicht bis Vers 10; von da tritt das allgemeine Ihr statt des Du ein. Indessen unterscheiden sich Vers 10 und 11 nur durch die singularische und pluralische Anrede; inhaltlich konkurrieren sie in der Behauptung der Einheit Jesu mit dem Vater und machen beide den Übergang zu der Forderung des πιστεύειν. Die ἔργα als Motiv des Glaubens wiederholen sich beiderorts am Schluß, mit dem sonderbaren pronominalen Zusatz αὐτοῦ und αὐτά. In Vers 12 verwandeln sich die Werke Jesu oder des Vaters in Werke der Jünger und sind nun nicht mehr das Motiv, sondern die Frucht des Glaubens. Ebenfalls Frucht des Glaubens ist das erhörliche Gebet, das sich vermutlich auf die Kraft zu den guten Werken richtet. Wenn Jesus bei dem Vater ist, vertritt er bei ihm die Bitten der Jünger, die in seinem Namen geschehen. Mit den gleichen Worten wie Vers 13 redet auch der Vers 14 vom Gebet im Namen Jesu. Die Wiederholung erklärt sich nur, wenn sie etwas richtig

stellen soll; somit läßt sich die Vermutung von Blaß kaum abweisen, daß in 13 ursprünglich ποιήσει (Subjekt ὁ πατήρ) gestanden habe und dies in 14 zu ἐγὼ ποιήσω gemacht ist, welche Korrektur schließlich auch in 13 eindrang. Logischer Weise ist Jesus nicht selber der Erfüller des Gebets in seinem Namen, sondern nur der Mittler beim Vater; das Gebet im Namen Jesu kann sich nicht an ihn selber richten, sondern nur seine Befürwortung in Anspruch nehmen. In Vers 15 tritt an die Stelle der Gemeinschaft Jesu mit den Gläubigen die Liebe der Jünger zu ihm, die sich darin äußert, daß sie seine Gebote halten: eine moralische Wendung der Unio mystica, die sich in Kap. 15 wiederholt. — Nach dieser Darlegung bewegen sich die Gedanken von 5—15 wohl in dem selben Kreise, Fluß ist aber nicht darin. Das Thema, daß Jesus und der Vater eins sind, geht zum Schluß dahin über, daß er trotz und grade wegen seines Hingangs zum Vater in wirksamer Verbindung mit den Jüngern bleibt; er ist ihr Fürsprech beim Vater, der Vermittler ihres Gebets in seinem Namen. Ἐν τῷ ὀνόματί μου und ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ verdient besondere Beachtung.

14. 16. 17. Nach dem echt johanneischen Ton im Vorhergehenden überrascht hier die Originalität einer richtigen Weissagung. Der Paraklet ist etwas greifbar Neues. Er soll nicht von Jesus, sondern auf dessen Bitte vom Vater gesandt oder gegeben werden und bei den Jüngern bleiben bis in Ewigkeit. Corssen übersetzt nach dem Vorgange Älterer: „Ich will den Vater bitten und er wird euch einen Anderen als Beistand geben". Ob das im klassischen Griechisch zulässig wäre, stehe dahin; in der einfachen Sprache der Bibel bedeuten die Worte καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει nichts anderes als: er wird euch einen anderen Beistand geben. Dann wäre Jesus der primäre Paraklet. Tatsächlich erscheint er zwar so in Vers 13. 14, und in 1. Joa 2, 1 ist er sogar der einzige. Aber er müßte auch so genannt sein, damit der „andere Paraklet" begreiflich würde, und das ist nicht der Fall. Außerdem würde durch Jesus als Paraklet der Geist als Paraklet um seine Bedeutung gebracht. Ἄλλος ist also ein Einsatz, es soll dadurch das Nebeneinander Jesu und des Geistes statuiert und der Widerspruch von Vers 16 gegen das was vorhergeht und folgt verwischt werden, worüber am Schluß des nächsten Absatzes mehr zu sagen sein wird. In Wahrheit schließt Vers 16 an 1—4 an: ich gehe zum Himmel und kehre von da nicht mehr zu euch

zurück, auf die Erde wird euch der Vater den Parakleten senden. Mit dem erhöhten Jesus werden die Jünger erst wenn sie sterben vereinigt im Himmel; auf Erden ist der Paraklet sein Nachfolger und sein Ersatz. Er ist ihm ebenbürtig und nicht untergeordnet; er geht direkt vom Vater aus wie er selber. Die Parusie findet nach Vers 16 so wenig statt wie nach Vers 1—4; der Paraklet bleibt εἰς τὸν αἰῶνα bei der Gemeinde [1]) und sie selbst bleibt dann natürlich ebenfalls εἰς τὸν αἰῶνα auf Erden, wenngleich ihre einzelnen Mitglieder sterben und dann mit Jesus vereint werden [2]). Auf Vers 16 folgt in 17 eine Erklärung. Sie läßt sich sachlich nicht beanstanden, wohl aber formell. Denn Vers 16 ist Weissagung für die Zukunft, in 17 befinden wir uns plötzlich in der Gegenwart. Die Gemeinde hat schon Erfahrung vom Geist und kennt ihn, im Gegensatz zur Welt, die ihn nicht kennt.

Die Deutung des Parakleten auf den Geist trifft zu; wie er die Parusie Jesu ersetzt, so wird auch in Lc 11 (vgl. Act 1) das kommende Reich Gottes durch den Geist ersetzt. Richtiger wäre allerdings zu sagen, daß der Paraklet an die Stelle des Geistes getreten sei, der älter ist als er; er unterscheidet sich von ihm durch die Hypostasierung und im Zusammenhang damit durch das maskuline Geschlecht [3]). Was den Namen betrifft, so gehört derselbe zu den griechischen Rechtswörtern, die in das Aramäische eingedrungen sind, und ist den Juden geläufig gewesen. Im Traktat Aboth 4, 11 heißt es: durch eine gute Handlung erwirbt sich der Mensch einen Paraklet (vor Gott beim Gericht), durch eine böse einen Kategor. Man könnte denken, auch der johanneische Paraklet sei ein Gegenstück zu dem κατήγωρ, der nach Apoc 12, 10 die christlichen Brüder verklagt; nach dem Vorbilde von Zachar 3, wo der himmlische Anwalt dem Satan gegenüber steht. In Mc 13, 11 erscheint der Geist als Beistand der Märtyrer vor Gericht. Nach Rom 8, 27 vertritt er die Heiligen nicht vor der Obrigkeit, sondern vor Gott; so auch 1 Joa 2, 1.

14, 18—25. Die Aussage von 16. 17 wird zwar fortgesetzt, das Subjekt aber verändert. Man erwartet: der Paraklet wird

[1]) Εἰς τὸν αἰῶνα beweist, daß die Jünger die Kirche sind. Es bedarf freilich dieses Beweises nicht.

[2]) Es ist ein Lob für Blaß, daß er an εἰς τὸν αἰῶνα Anstoß nimmt; das Lob wird aber dadurch begrenzt, daß er die Worte streicht.

[3]) Der Geist ist eigentlich Femininum, als unpersönliche Macht.

mich ersetzen. Statt dessen heißt es: ich will euch nicht verwaist lassen, Ich komme zu euch. An Stelle des Parakleten tritt Jesus selber. Wird nun in Vers 18 die Parusie behauptet? Strauß verficht das [1]) und in meiner Broschüre habe auch ich es angenommen. Aber Corssen leugnet es mit Recht; denn das Folgende spricht dagegen. In Vers 20 wird nicht an die Parusie gedacht, sondern an die Auferstehung oder richtiger an die Erhöhung Jesu; denn diese war es, die den Jüngern das wahre Wesen Jesu erschloß. In Verbindung damit bedeutet Vers 19: die Welt sieht mich nicht, ihr aber seht mich; denn [2]) ich erweise mich durch meine Auferstehung lebendig und ihr werdet dadurch auch zu neuem Leben erweckt. Den in Macht und Herrlichkeit Wiederkommenden sieht auch die Welt, den Auferstandenen aber sieht und erlebt sie nicht; den sehen nur seine Auserwählten, wie es sich von selbst versteht und in der Apostelgeschichte betont wird. Darnach kann auch in Vers 18 nicht von der Parusie die Rede sein; vielmehr ist gemeint, daß Jesus durch seine Erhöhung nicht von den Jüngern geschieden wird, sondern als der himmlische Herr einen Verkehr auf höherer Stufe mit ihnen eröffnet, in neuer göttlicher Weise zu ihnen kommt, jetzt mit dem Vater völlig geeint — genau wie in Vers 23, welcher die beste Erklärung von 18 ist. Die Unio, in der Jesus das Band zwischen Gott und der Gemeinde ist (20), wird in 21—24 wieder in das Moralische gezogen: Jesus mit dem Vater kommt und wohnt in denen, die ihn lieben; sie beweisen ihre Liebe dadurch, daß sie seine Gebote oder sein Wort halten, welches nicht von ihm, sondern vom Vater stammt. — Es ist klar, daß der Paraklet hier völlig verdrängt wird durch den seit seiner Erhöhung in der Gemeinde immanenten (μένων) Christus, wie es in minderem Maße schon in 5—15 zum voraus geschieht. Kaum ist der Paraklet eingeführt, so muß er wieder verschwinden. Erst in 26 wird Vers 16 fortgesetzt. Vers 25 ist ein Übergang von der Erweiterung zurück zu der Grundschrift.

14, 26—31. Hier taucht der Paraklet wieder auf. Doch ist in 26 von der alten Vorlage nur ein Rest erhalten. Die erklärende Apposition erweist sich als sekundär; denn durch ἐν τῷ ὀνόματί μου wird

[1]) Leben Jesu (1835) 2, 337.

[2]) Nach der entscheidenden Analogie von Vers 17 hat ὅτι hier kausale Bedeutung. Gegen Blaß und Corssen.

der Paraklet von Jesus abhängig gemacht. Das Gleiche geschieht durch den letzten Satz des Verses; „er wird euch Alles lehren" soll hinauslaufen auf „er wird euch an Alles erinnern was Ich euch gesagt habe". In 27 wird die semitische Grußformel in einer etwas geistreichen Weise, die an Lc 10, 5. 6 erinnert, paraphrasiert; der Sinn aber bleibt: ich nehme Abschied von euch. Dieser Sinn wird von μὴ ταρασσέσθω vorausgesetzt; der Grund der Beunruhigung ist das Abschiednehmen. Auf „beunruhigt euch nicht über meinen Abschied!" muß folgen „freut euch vielmehr darüber!". Das gegensätzliche Band zwischen der Beunruhigung und der Freude wird durch den ersten Satz von 28 zerschnitten; wie schon Blaß erkannt hat, enthält derselbe einen abwegs gelegenen Gedanken, denn es darf hier nicht gesagt werden, der Abschied sei nur von kurzer Dauer. Die zweite Hälfte von 28 schließt unmittelbar an 27. Aber die Freude wird hier durch den Satz „denn der Vater ist größer als ich" matt und unverständlich begründet; man erwartet nach 26 und nach 16, 7: „beunruhigt euch nicht, freut euch vielmehr, daß ich zum Vater gehe, denn ohne das käme der Paraklet nicht zu euch". Die Aussage über den Parakleten scheint ausgelassen und ein Lückenbüßer an die Stelle getreten zu sein. In 30. 31 läßt sich der lange Zwischensatz mit γάρ nicht ertragen. Der ursprüngliche Zusammenhang ist: „weiter werde ich nicht mehr mit euch reden; steht auf (von Tisch), laßt uns gehen!" Πολλά vor λαλήσω fehlt in der Syra und wird mit Recht von Blaß gestrichen. Darüber mehr am Schluß des Referats über Kap. 14—17.

15, 1—16, 4a.

Durch 14, 30. 31 wird ein Einschnitt gemacht. Die Kapitel 15—17 hangen jedoch an Kap. 14 und paraphrasieren oder variieren es. Drei Schichten, die freilich selber nicht ganz einheitlich sind, lassen sich unterscheiden: 15, 1—16, 4a. 16, 4b—33. 17, 1—26.

16, 1—6. Das Gleichnis vom Weinstock steht dem vom Hirten zur Seite und ähnelt ihm auch darin, daß es eigentlich keins ist, vielmehr nur ein ausgeführter Vergleich. Das Thema ist wie in 14, 18—24: ich in euch und ihr in mir. Rein erscheint es indessen nur in Vers 4 und 5. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wie die Rebe nicht von sich aus Frucht tragen kann, wenn sie nicht am Weinstock

bleibt, so ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn getrennt von mir könnt ihr nichts schaffen." Damit ist jetzt in Vers 1 und 2 eine Variation des bekannten Gleichnisses vom Weingarten verbunden, und um die Verbindung zu ermöglichen, ist der Weingarten in einen Weinstock verwandelt. „Ich bin der wahre[1]) Weinstock und mein Vater der Weingärtner. Jede unfruchtbare Rebe an mir nimmt er weg, und die fruchtbare putzt er, daß sie noch mehr Frucht bringe." Dadurch kommt der in 4. 5 fehlende Vater hinein, der aber nicht der dritte im Bunde ist, sondern störend eingreift und einen fremden Zug in das eigentliche Thema bringt; denn da das Putzen der Reben zugleich ein Putzen des Weinstocks ist, so gerät Jesus selber in Mitleidenschaft. Derjenige, der die beiden Varianten verband, hat in Vers 3 einen Rückweis auf 13, 10 hinzugefügt und damit das Putzen nachträglich für überflüssig erklärt. Auf ihn geht auch der Anfang von Vers 4 zurück und die Umstellung des wahren Anfangs, die mit Rücksicht auf Vers 1 erfolgt ist. Desgleichen der ganze Vers 6 als Übergang zu dem Folgenden[2]). Die Analyse bewährt hier den alten Spruch, daß die Hälfte mehr sei als das Ganze. Das kurze Gleichnis in 4. 5 ist von echtem Adel. Es ist zwar nicht so individuell gemeint, wie man gemeiniglich glaubt, sondern katholischer. Dem Christus entspricht als Realität, als sein Leib, die Kirche; extra ecclesiam (χωρὶς ἐμοῦ) nulla salus. Darin liegt das Band der beiden Varianten. Die spätere faßt die Kirche weniger ideal und mehr als Organisation auf; sie denkt daran, daß es ihr an unwürdigen Mitgliedern nicht fehlt, die excommuniciert werden müssen. Im Gleichnis kann natürlich nur der Vater die Excommunication vollziehen, nicht Jesus an sich selber; ihretwegen mußte der Vater eingeführt werden. Vielleicht soll sie aber auch Gotte überlassen bleiben und nicht von der Kirche selbst verhängt werden.

15, 7—11. 12—17. Die Predigt wendet das Thema ins Moralische. Jesus hält sein Verhältnis zum Vater den Seinen als Beispiel vor für ihr Verhältnis zu ihm; er betont die Bedingungen seiner Unio mit

---

[1]) Das Epitheton (vgl. 10, 11) läßt den Epigonen erkennen.

[2]) In der Apodosis wird das aus dem Bedingungssatz zu entnehmende maskuline Subjekt ὁ μένων ἐν ἐμοί durch das Neutrum des Bildes (τὸ κλῆμα) überwuchert, und für die aktiven Plurale im Sinne des Passivs tritt zum Schluß das Passiv selber ein.

ihnen oder seiner Immanenz in ihnen, ähnlich wie 14, 15. 21—24. Mit ταῦτα ἐλάλησα (11) wird ein Absatz gemacht; vgl. 14, 25. 16, 1. 4. 25. 17, 1. Der darauf folgende Satz entspricht dem Anfang von 14, 27; wie dort die εἰρήνη, wird hier die χαρά (von der Grußformel χαῖρε) nach dem vollen Inhalt ihres Begriffs verwertet [1]). Die χαρὰ πεπληρωμένη kehrt im Folgenden und öfter im ersten Johannesbrief wieder. Weiterhin werden die vorher pluralisch gebrauchten ῥήματα und ἐντολαί auf ein einziges Gebot zurückgeführt, das der Liebe; aber nicht zu Jesus wie in Vers 9, sondern zu den Brüdern. Jesus ist den Seinen in der Bruderliebe vorangegangen, er hat das Leben für sie gelassen, er hat sie ausgewählt, sie damit zu guten Werken befähigt und ihr Gebet in seinem Namen erhörlich gemacht. Daß er sich für sie geopfert hat, wird jedoch nicht als Motiv benutzt zur Nachfolge in seinen Tod, sondern zum Halten seines Befehls. Eingeschaltet ist die Rechtfertigung des Ausdrucks φίλοι in Vers 15; die Voraussetzung, daß Jesus bis dahin die Jünger δοῦλοι genannt habe, trifft trotz 13, 16 (15, 20) nicht zu. Durch die christliche Bruderliebe als Hauptgebot stellt sich dieser Absatz zu 13, 34. 35 und zum ersten Johannesbrief. Anderweitige Charakteristica sind ἐδοξάσθη ὁ πατήρ, χαρά, τιθέναι τὴν ψυχήν, ἐν τῷ ὀνόματί μου.

15, 18—25. Die Folge der Erwählung der Jünger d. i. der Kirche ist der Haß der Welt gegen sie, weil sie den Namen ihres Meisters tragen. Es ist also eine Fortsetzung ihres Hasses gegen ihn selber. Dieser entsprang daraus, daß die Juden, die hier unter der Welt verstanden werden, den Vater als seinen Absender nicht erkannten, obgleich seine Reden sie hätten überzeugen müssen.

15, 26. 27. Überall sonst in 15, 1—16, 4 ist das in der Gemeinde wirkende Princip ausschließlich der himmlische Jesus. Nur in diesem Passus, der nach beiden Seiten ohne Verbindung ist, erscheint der Paraklet [2]). Jesus selber sendet ihn, jedoch vom Vater her, denn er geht vom Vater aus: das ist eine contradictio in adiecto. Der Paraklet führt nicht selbständig in alle Wahrheit, sondern wie er nach 14, 26 an die Worte Jesu erinnert, so zeugt er hier über Jesus. Das tun freilich auch dessen Jünger, die ihn seit dem Anfang seiner Laufbahn

[1]) Paulus stellt χάρις (auch von χαίρειν, wie χαρά) und εἰρήνη zusammen, den griechischen und den semitischen Gruß.

[2]) Vgl. Heitmüller z. d. St.

begleitet haben. Neben den Creator Spiritus tritt die gewöhnliche und natürliche Tradition, ohne daß eins zum andern ins Verhältnis gesetzt wird.

16, 1—4a ist ein durch ταῦτα λελάληκα vorn und hinten begrenzter Nachtrag, der das Thema von 15, 18—25 fortsetzt und den Gegensatz zwischen Welt und Kirche noch steigert: nur hier ist vom Martyrium die Rede. Die Jünger werden excommuniciert und sogar getötet werden, von Leuten die glauben, damit τῷ θεῷ eine Huldigung darzubringen. Es ist hier noch deutlicher als zuvor, daß die Welt die feindlichen Juden bezeichnet.

16, 4b—33.

16, 4b—15. Die beiden Hälften von Vers 4 ergänzen sich nicht; sollen sie sich mit einander vertragen, so müssen sie verteilt werden, so daß die eine den vorhergehenden Absatz schließt, die andere den folgenden eröffnet. Das Präteritum ἦμην (17, 12, dagegen ἐστέ 15, 27) fällt zwar aus der Situation, doch redet in Wahrheit überall der himmlische und nicht der irdische Jesus. Das Thema ist hier, anders wie vorher, der Paraklet; er gilt nach Kap. 14 als bekannt und wird nicht neu eingeführt. Wenn ich nicht schiede, sagt Jesus wie in 14, 27. 28, so käme der Paraklet nicht zu euch; wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden. Sein Abschied ist die condicio sine qua non für die Herabkunft des Geistes, der nicht neben, sondern nach ihm auftritt [1]). Derselbe ist darum ersprießlich für die Jünger und braucht sie nicht so fassungslos zu machen, daß sie auf die Eröffnung ὑπάγω keine Worte finden und nicht nach dem Wohin fragen. So scheint 16, 5 (vgl. dagegen 14, 5) wegen des folgenden Verses verstanden werden zu müssen; besser wäre es dann freilich, wenn πρὸς τὸν πέμψαντα fehlte und das Wohin nicht von vornherein angegeben wäre. Weiterhin gehören 8—11 und 13—15 als Parallelen neben einander und nicht hinter einander. Denn der Anfang ἐλθὼν ἐκεῖνος in 8 gleicht dem Anfang ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος in 13, und die folgenden Aussagen, betreffend die Aufgabe des Parakleten, sind analog wenngleich nicht identisch.

[1]) Vgl. 7, 39. Das scheint Corssen a. O. p. 130 nicht verstanden zu haben, wenn er von einer geradezu absurden Logik redet. Um logische Folge handelt es sich hier überhaupt nicht, sondern um historische.

Nur die zweite Parallele, womit Vers 12 zu verbinden ist, hängt gut mit der Einleitung (5—7) zusammen. Der Paraklet wird nachholen, was Jesus bei Lebzeiten den Jüngern nicht hat sagen können, weil sie noch nicht reif dazu waren. Er wird sie in die ganze Wahrheit einführen, indem er das Zukünftige ansagt und Jesum glorificiert. Denn die ganze Wahrheit, wir würden sagen das volle Evangelium, ist die Eschatologie und die Christologie; es wird ganz unbefangen anerkannt, daß sie nicht von Jesus stamme, sondern vom Parakleten, d. h. von der Kirche. Indessen wird hinzugefügt, der Paraklet habe es nicht von sich, sondern von Jesus, der nur nicht Zeit hatte, es schon selber den Jüngern zu eröffnen [1]). Die Abhängigkeit des Parakleten von Jesus wird damit stark betont. Er wird auch nach Vers 7 nicht vom Vater, sondern von Jesus gesandt. Der Vers 15 läßt sich allerdings nur unter der stillschweigenden Voraussetzung verstehen, daß der Paraklet eigentlich vom Vater ausgehe; denn es wird gesagt, darum könne Jesus ihn doch auch für sich in Anspruch nehmen, da Alles was der Vater habe auch sein sei. Allein dieser Vers fehlt im Sinaiticus.

Die erste Parallele (8—11) hängt weniger gut mit der vorhergehenden Einleitung zusammen, da sie nicht von dem positiven Verhältnis des Parakleten (wie Jesu) zu den Jüngern handelt, sondern von dem negativen zu der Welt und dem Teufel. Sie fällt nicht bloß materiell, sondern auch formell sehr stark aus der Situation heraus: Jesus ist hier gleichzeitig mit dem Parakleten gedacht und betrachtet die kirchengeschichtliche Zukunft einfach als Gegenwart (οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ). Unter der Welt scheinen hier nicht bloß die Juden gemeint zu sein. Damit ist indessen für das Verständnis nicht viel gewonnen. Nur Vers 9 ist klar: der Paraklet zieht die Welt zur Rechenschaft wegen der Sünde, weil sie (noch immer) nicht an Jesus glaubt. In Vers 10 zieht er sie zur Rechenschaft wegen der Gerechtigkeit, weil er scheidet und die Jünger ihn nicht mehr sehen. Wie soll das eine Schuld sein und gar eine Schuld der Welt? und was soll die Gerechtigkeit bedeuten? Nicht besser steht es um Vers 11: der Paraklet zieht die Welt zur Rechenschaft wegen des Gerichts, weil

[1]) Nach 14, 26 (am Schluß) hat Jesus es schon gesagt; die Jünger haben es nur vergessen und der Paraklet frischt ihre Erinnerung wieder auf. Nach 15, 26 zeugt der Paraklet von dem Selben, was auch die Jünger als Genossen Jesu von sich aus bezeugen können.

der Fürst der Welt gerichtet ist. Wozu noch Rechenschaft, wenn das Urteil schon gesprochen und vollzogen ist? Den Sinn von 12, 31 glaube ich begriffen zu haben, den Sinn von 16, 11 begreife ich so wenig wie den von 16, 10. Corssen sieht darin eine Negation des momentanen und zukünftigen Weltgerichtes Jesu; es werde ersetzt durch die fortgehende innere Krisis, die der Paraklet bewirke. Ist denn die Verurteilung des Teufels kein abgeschlossener Akt? Corssen hält sich zu wenig an das Gegebene und schöpft zu sehr aus dem Eigenen. Er will einen Protest gegen die Parusie heraus bringen. Die Parusie wird hier aber weder behauptet noch geleugnet. Sie hat übrigens nicht bloß dann Zweck, wenn Jesus kommt um die Welt zu richten, sondern auch dann, wenn er kommt um die Seinen in den Himmel abzuholen (14, 2. 3).

16, 16—24. Man kann fragen, ob hier die Wiederkunft oder die Erhöhung (Auferstehung) Jesu die Wirkung hat, die Trauer der Jünger in Freude zu verwandeln, ob es sich um wirkliche oder nur um scheinbare Weissagung handelt [1]). Ich bin anderer Meinung als Corssen. Ὄψεσθε (16. 19) kann hier nicht nach 14, 19 von geistigem Schauen des himmlischen Jesus verstanden werden, wegen des korrelaten ὄψομαι ὑμᾶς (22), wornach das Wiedersehen gegenseitig ist und nicht bloß auf seiten der Jünger. Und auch ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (23) kann nicht nach 14, 20 von der Zeit der Erhöhung verstanden werden; denn die Jünger können den Auferstandenen wohl als nunmehr mit dem Vater vereinigt erkennen, sie können den Auferstandenen aber nicht fragen (trotz Act 1, 6). Im Unterschiede von 14, 18—20 ist also nicht von einem eigentlich bereits eingetretenen Ereignis die Rede, sondern von einem wirklich zukünftigen. Die Parusie wird angekündigt; das ganze Stück ist ihr gewidmet, während sie sonst nur in einer Interpolation auftaucht. Am Anfang steht eine öfters vorgekommene Äußerung Jesu, die ursprünglich an die Juden gerichtet gewesen sein soll: „nach einer kurzen Weile werdet ihr mich nicht mehr sehen". Sie wird hier aber nicht einfach wiederholt, sondern mit einer positiven Fortsetzung versehen, die ihr die Spitze abbricht: „und abermals nach einer kurzen Weile werdet ihr mich sehen". Jesu Abschied von der Erde wird paralysiert durch seine baldige Rückkehr zur Erde. Von den beiden Zwischenfragen der Jünger (17. 18)

[1]) Vgl. das Präteritum 16, 4. 17, 12.

hat nur die zweite Bedeutung. Sie gibt Gelegenheit zur Wiederholung des Themas (19=16), und darauf folgt die Erläuterung (20 ss.). Die Wehen des Messias werden ganz richtig in die Empfindung derer verlegt, die auf ihn warten, in diesem Fall der Jünger. Sie sollen sich nicht über den Hingang Jesu freuen, weil nur infolge davon der Paraklet komme, sondern über seine Wiederkunft; man hat durchaus den Eindruck, daß hier wirkliche Weissagung vorliegt, daß die Freude noch aussteht, während die Gegenwart von der Trauer beherrscht wird (Mc 2, 20). — Vers 23b. 24 steht außer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Das Gebet im Namen Jesu wird als ganz neu eingeführt, ohne Rücksicht auf 14, 13. 14. Die Freude wird anders gefaßt als in Vers 22, sie ist schon gegenwärtig und hat ihren Grund in der Erfüllung des Gebets. Der Inhalt des christlichen Gebets ist nicht die Bitte um das Reich Gottes, sondern um den heiligen Geist (Lc 11). Auf diese Weise entsteht eine Beziehung von Vers 24 zu Vers 7.

16, 25—32 zeigt ein sehr lockeres Gefüge. Nicht der Paraklet wird verkünden, was Jesus bei Lebzeiten unterlassen hat (16, 5 ss.), sondern er selber wird nach seiner Erhöhung offen die göttlichen Dinge (περὶ τοῦ πατρός) aussprechen, die er bisher nur in Gleichnissen [1]) verhüllt hat. Als Mittler des Gebets zwischen dem Vater und den Jüngern ist aber auch er überflüssig (26. 27); warum es dann doch in seinem Namen geschieht, sieht man nicht ein. Vers 28 ist völlig isoliert. Vers 29. 30 schließt formell an 25, paßt aber doch nicht recht dazu; denn dort ist die παρρησία zukünftig (λαλήσω), hier dagegen gegenwärtig (λαλεῖς). Die Worte καὶ οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ müßten bedeuten: du redest jetzt deutlich und gibst keinen Anlaß zu fragen; dazu paßt aber der vorhergehende Satz nicht, die Korrekturen von Blaß und von der Syra genügen nicht. Ad vocem πιστεύομεν (30) wird zuletzt äußerst künstlich die Weissagung über das Zerstieben der Jünger bei der Verhaftung Jesu angehängt (31. 32), welches sonst im vierten Evangelium entweder verschwiegen oder ganz anders beurteilt wird.

16, 33 würde hinter 24 eine bessere Stellung haben als hinter 32. Der Trost ist nicht die Parusie, sondern der innere Friede durch die Immanenz Jesu inmitten der Drangsal. Die Welt ist schon über-

[1]) Aber doch nicht im vierten Evangelium?

wunden, weil der Fürst der Welt durch den Tod Jesu gerichtet ist (12, 31. 16, 11). Vgl. meine Analyse der Apokalypse in den Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wiss. 1907 (IX 4) p. 8.

17, 1—26.

Jesus richtet sich hier nicht mehr an die Jünger, sondern an Gott, im Gebet, mit aufgeschlagenen Augen. Die Länge des Gebetes bringt es mit sich, daß er dem Vater streckenweise bloß Vortrag hält; er belehrt ihn z. B. in Vers 3 darüber, was das ewige Leben sei. Wo er für sich selber bittet, kündigt er meist nur an, was eo ipso geschieht. Die eigentliche Bitte wird für die Zukunft der Jünger d. h. der Kirche eingelegt. An der wesentlichen Einheit des Ganzen läßt sich nicht zweifeln, wenn auch der Gedankengang nicht immer leicht zu erkennen ist und zuweilen unterbrochen wird.

Nach Vers 1—3 verherrlicht der Vater den Sohn zu dem Zweck daß der Sohn ihn verherrliche, und zwar durch Ausbreitung seiner Macht über alles Fleisch [1]) d. h. durch die Christianisierung aller Menschen, so daß sie die Wahrheit (Gott und seinen Gesandten) erkennen und darin das ewige Leben haben. Hier ist die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater das Prius und die des Vaters durch den Sohn das Posterius; die Aufgabe des Sohnes liegt noch in der Zukunft und sie bezieht sich auf alle Menschen. Nach Vers 4ss. aber verherrlicht [2]) der Vater den Sohn zum Lohne dafür daß der Sohn ihn schon verherrlicht hat, und zwar durch die Offenbarung des göttlichen Namens und der göttlichen Wahrheit an die Jünger. Da ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn das Prius und die des Sohnes durch den Vater der Dank dafür; die Aufgabe des Sohnes ist schon auf Erden, vor seiner Himmelfahrt, vollendet, und sie ist nicht universal, sondern auf einzelne Auserwählte beschränkt. Doch können die beiden Aussagen wohl neben einander bestehen, da sie sich durch die Zeit und das Objekt unterscheiden; der himmlische Jesus wirbt um die Welt, der irdische hat die Jünger geworben. Man versteht auch, daß nach Vers 9 die Fürbitte nur für die Jünger und nicht für die Welt geschieht, da die Jünger allein die Kirche bilden und die Welt feindlich ist. In Vers 10 (22) wird

[1]) Der Ausdruck Welt wird vermieden, weil er feindlichen Sinn hat.

[2]) Oder nach Vers 5: er versetzt ihn wieder in seine präexistente Herrlichkeit.

Jesus selbst durch die Kirche verherrlicht, solche Variationen liegen nah und müssen in den Kauf genommen werden. Der Passus 11. 12 fällt ganz aus der angenommenen Situation heraus. Mit offnem Visier redet der himmlische Jesus, nicht der irdische. „Ich bin nicht mehr in der Welt, aber meine Jünger sind noch darin; so lange ich bei ihnen war, habe ich sie gehütet und außer dem Verräter bewahrt." Durch Vers 13 und den ersten Satz von 14 wird der Zusammenhang unterbrochen. An den Gedanken (11. 12) „sie sind jetzt ohne meine Hut in der Welt" müßte sich anschließen (14. 15) „und die Welt haßt sie als nicht zu ihr gehörig; doch bitte ich nicht, daß du sie (durch die Parusie) aus der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen". Jesus hat also anscheinend nur bei Lebzeiten die Kirche gehütet und übergibt sie beim Scheiden dem Vater: an seine Ersetzung durch den Parakleten wird nicht gedacht, an seine bleibende Gegenwart auch nicht, und die Parusie scheint durch Vers 15 ausgeschlossen zu werden. Die Bitte für die Jünger in 15 geht dann über 16 (=14b) hinweg zu 17 über und zwar mit positiver Wendung: sie sollen den Missionsberuf ihres Meisters auf Erden fortsetzen. Denn wenn zwischen 17 und 18 Zusammenhang besteht, so sollen sie zu Aposteln geweiht (ἁγιάζειν wie 10, 36 nach Hierem 1,5) werden; in 19 wäre dann das ἁγιάζειν schief gedeutet durch die Beziehung auf den Opfertod Jesu. In 20. 21 wird der ursprüngliche Kreis der Jünger erweitert auf die folgende Generation, die durch ihr Wort zum Glauben bekehrt worden ist; dabei wird die innere Einheit der Kirche in sich hervorgehoben, nicht die mit Jesus und dem Vater, welche vielmehr nur als Beispiel vorgehalten wird. Es scheint aber, daß dies im Folgenden nicht vorausgesetzt wird; jedenfalls ist da nur von den primären Jüngern die Rede, auch konkurriert 22b mit 21. Zum Schluß (24) geht die Bitte in eine entschiedene Willensäußerung über. Die Meinung ist schwerlich, daß die Kirche insgesamt durch die Parusie, sondern vielmehr, daß die Einzelnen durch den Tod mit Jesus im Himmel vereinigt werden. Sie haben es verdient, indem sie durch den Glauben an ihn zur Erkenntnis des Vaters gelangten, im Gegensatz zur Welt. Unter der Welt sind hier nirgend bloß die Juden verstanden. Die Mission ist universal an alles Fleisch (2) gerichtet, dafür wird einmal (23) auch die Welt gesagt und trotz ihrer Feindseligkeit die Hoffnung ausgesprochen, daß sie sich bekehren werde.

Kap. 17 ist ein Anhang. Derselbe unterscheidet sich von den vorhergehenden Teilen der Rede formell durch den nur hier gebrauchten Ausdruck ὁ υἱός (1), mehr noch durch den langen Atem und, als Gebet, durch eine gesalbte Feierlichkeit, die zweifelhafter wirkt als die ungesalbte des Gleichnisses 15, 4. 5. Materiell unterscheidet er sich von 16, 4—24 dadurch, daß weder von dem Parakleten noch von der Parusie eine Spur sich findet. Mit 15, 1 –16, 4 stimmt er halbwegs überein; aber das δοξάζεσθαι und der damit verbundene Missionsgedanke fehlt dort fast ganz oder ganz, und der Umfang der Welt ist dort begrenzter. Auch wird der Vater hier weit mehr als dort in die Unio hineinbezogen und eigentlich an die erste Stelle gesetzt, dagegen deren moralische Betätigung durch Werke und Liebe nicht gefordert. Die Erkenntnis ist die Hauptsache, sie wird aber bewirkt durch den Glauben an Jesus als den von Gott gesandten Boten der Wahrheit.

Nach diesem Umwege kommen wir auf die literarische Frage zurück, von der wir ausgegangen sind. Es hat sich in Kap. 14 ein innerer Zwiespalt gezeigt. An einigen Stellen kehrt Jesus, nachdem er zum Himmel gefahren ist, von da nicht zur Erde wieder; als sein Ersatz wird der Paraklet verheißen, der bis in Ewigkeit bei der Gemeinde auf Erden bleiben soll (1—4. 16. 26 ss.). In anderen Partien ist aber das Lebensprincip der Gemeinde der erhöhte Jesus selber, der durch seine Erhöhung nicht von ihr geschieden, sondern im Himmel mit ihr ebenso verbunden ist wie mit dem Vater und sie bei dem Vater vertritt; der Paraklet ist daneben überflüssig und verschwindet in der Tat (5—15. 18—24). Diese Partien (B) überwiegen, und von da aus wird der Versuch gemacht, den Parakleten an den Stellen, wo er vorkommt (A), in ein untergeordnetes Verhältnis zu Jesus zu bringen (16. 26). Da nun B das letzte Wort hat und dem Ganzen den Stempel aufdrückt, so muß die Grundschrift in A gesucht werden [1]). Ob sie vollständig erhalten ist, kann man bezweifeln; indessen läßt sich ihr Gedankengang doch genügend verfolgen.

Also hier der Paraklet, dort der immanente Jesus. Auf welche Seite stellt sich nun die Paraphrase, um es kurz so zu nennen, in

[1]) Dessen unerachtet, daß der Paraklet neu ist, jünger als der in der Gemeinde gegenwärtig bleibende Auferstandene.

Kap. 15—17? Der erste Teil, der an das Gleichnis vom Weinstock anknüpft, redet nur vom immanenten Jesus [1]). Auch im dritten, dem s. g. hohenpriesterlichen Gebet, findet sich der Paraklet nicht. Dagegen erscheint er allerdings im ersten Absatz des mittleren Teils (16, 4—15). Aber nicht selbständig an stelle Jesu, sondern abhängig von ihm. Er ist nicht mehr der Creator Spiritus. Nicht der Vater sendet ihn, sondern Jesus. Er zeugt von Jesus, und nicht allein das, sondern er entnimmt auch Alles von ihm und redet nichts aus dem Eigenen. Trotzdem also der Paraklet beibehalten ist, so wird sein Wesen doch korrigiert, ebenso wie auch die Stellen der Grundschrift selber, in denen er vorkommt (14, 6. 26), nicht unangetastet geblieben sind. Also steht die Paraphrase auf seiten von B.

Die Theologie wird nun freilich den dargelegten Unterschied zwischen A und B teils für unerheblich, teils für unglaublich ausgeben; sie wird behaupten, es könne doch auch in A unmöglich die Meinung sein, daß Jesus durch seine Erhöhung gänzlich von den Seinen auf Erden scheide, bis sie durch den Tod mit ihm im Himmel wieder vereint würden. Allein die Exegese muß auf das Wort merken und das Wort gelten lassen; sie muß den ursprünglichen Widerspruch zwischen dem Parakleten und dem immanenten Jesus anerkennen und den späteren Versuch, das Nebeneinander zu ermöglichen. Und die Kirche hat sicher ein Interesse daran gehabt, die ältere Anschauung durch das vierte Evangelium nicht beeinträchtigen zu lassen, daß Jesus lebendig in der Gemeinde bleibt und nicht durch einen ebenbürtigen Nachfolger verdrängt wird. In der von ihr sehr ernsthaft genommenen Frage, ob der Geist allein vom Vater oder auch vom Sohne ausgehe, hat sie sich zwar zuerst auf die Seite von A gestellt, später aber für B sich entschieden [2]).

In meiner Broschüre habe ich den inneren Hauptunterschied zwischen A und B darin erblickt, daß die Parusie dort geleugnet, hier festgehalten werde. In A wird in der Tat gegen sie protestiert; der Bedingungssatz am Anfang von 14, 3 ist eingeschmuggelt. In B wird sie wenigstens in 16, 16ss. behauptet; der Versuch Corssens,

[1]) Abgesehen von dem schlecht aufgesetzten Flicken 15, 26 s.

[2]) Bei Matthäus wird einmal statt τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ gesagt: τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν (10, 26). Im Cantabrigiensis zu Lc 24, 49 wird τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς (= der vom Vater verheißene Geist) korrigiert in τὴν ἐπαγγελίαν μου (= Jesu).

das Gegenteil zu erweisen, schlägt fehl. Darin jedoch hat er Recht, daß a potiori die Parusie auch in B nicht zum Vorschein kommt: der immanente Jesus genügt und der wiederkommende ist daneben überflüssig. Es fällt also auf den Unterschied zwischen Parusie oder Nichtparusie kein Gewicht; der eigentliche Unterschied ist der zwischen dem Parakleten und dem immanenten Jesus.

Die Basis meiner Position ist indessen überhaupt nicht der innere theologische Unterschied. Darauf bin ich erst aufmerksam geworden, nachdem ich auf anderem Wege zu der Überzeugung gekommen war, daß die Kapitel 15—17 eingelegt sein müßten. Es ist längst bemerkt worden, daß ἐγείρεσθε ἄγωμεν am Schluß von 14, 31 den Aufbruch ankündet, also in 18, 1 fortgesetzt wird, wo derselbe wirklich erfolgt. Dann kann ursprünglich nichts dazwischen gestanden haben, am wenigsten eine so lange Rede, wie sie in Kap. 15—17 vorliegt. Corssen gibt diese Unmöglichkeit zu, beseitigt sie aber durch Streichung der unbequemen Worte in 14, 31 als einer Interpolation aus Markus. Wenn er sich nicht anders zu helfen weiß, so hat er seine Sache verloren. Denn wer könnte auf den Gedanken gekommen sein, mutwillig und ohne jedes Motiv an dieser Stelle eine so ungeheure Schwierigkeit hervorzurufen, über die sogar Bernhard Weiß sich beinah Gedanken macht? Ein Interpolator hätte doch den Einsatz hinter 17, 25 und dicht vor 18, 1 angebracht. Außerdem wenn ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν fällt, so bleibt doch οὐκέτι λαλήσω μεθ' ὑμῶν in dem vorhergehenden Verse ein kaum geringeres Hindernis dagegen, daß Jesus hinterher noch drei Kapitel redet. Selbst οὐκέτι πολλὰ λαλήσω würde sich schlecht mit Kap. 15—17 vertragen; πολλά fehlt aber in der Syra, und sicher mit Recht. Zu welchem Zweck sollte durch Auslassung von πολλά die Schwierigkeit aufs äußerste gesteigert sein? Dagegen zu ihrer Abschwächung durch Interpolation von πολλά war Grund genug.

Gegen die Folgerung, die aus dem Zusammenschluß von 14, 31 mit 18, 1 gezogen werden muß, sträubt sich Corssen besonders deshalb, weil er sich das 17. Kapitel nicht rauben lassen will. Er wirft mir vor, daß ich dies Gebet, in dem der Geist des Evangeliums am reinsten und stärksten zum Ausdruck komme, leichten Herzens über Bord werfe, ohne besondere Gründe, lediglich wegen der Schlußworte in 14, 31. Dieser lediglich Grund wäre aber besonders genug, selbst wenn er nicht durch οὐκέτι λαλήσω verdoppelt würde: er läßt sich

nicht aus dem Wege schaffen. Im Übrigen mag die echt johanneische Art des fraglichen Kapitels zugegeben werden; sie wird durch die sich aufdrängende Vergleichung mit dem Gebet in Gethsemane in ein grelles Licht gesetzt. Nur ist die echt johanneische Art dann eben nicht die Art der Grundschrift.

18,1—11.

Wenn Jesus über den Kidron an den Ölberg [1]) kommt, so hat das Mahl, bei dem er sich von seinen Jüngern verabschiedet (Kap. 13—17), in Jerusalem statt gefunden. Dann aber müßte es als Paschamahl vorgestellt werden, da es nur so sich versteht, daß er es in Jerusalem hält und nicht in Bethanien. Indessen „Jesus ging mit seinen Jüngern hinaus über den Kidron, wo ein Garten war, in den er selbst und seine Jünger hineingingen" sieht so redigiert aus, daß auf die Ursprünglichkeit der Ortsangabe kein Verlaß ist. Judas wird doppelt eingeführt, erst in 2. 3 und noch einmal in 5 am Schluß. Die zweite Angabe steht verloren, ist aber insofern wichtig, als sie die erste nicht voraussetzt. In der ersten nimmt Judas, nicht der Chiliarch (12), die römische Cohorte samt den Amtsdienern der Juden. Auf der eigentlichen Scene spielt er aber gar keine Rolle. Er tritt nicht an Jesus heran, um ihn kenntlich zu machen, und wird von ihm als nicht vorhanden behandelt.

Wie Judas, so scheint auch Petrus ursprünglich nicht hierher zu gehören. Woher soll er die Gelegenheit zum Kampfe haben? Das ganze feindliche Aufgebot ist ja in den Staub gesunken, und hernach hat Jesus sich freiwillig gestellt, unter der Bedingung freien Abzugs für seine Jünger [2]). Diese würde verwirkt, wenn sie zum Schwerte griffen. Die Verse 10 und 11 sind also verdächtig. Anders ist Vers 9 geartet. Er ist zwar auch interpoliert, weil ein eigenes Wort Jesu in einem anderen Sinne citiert wird als in dem, in welchem es 17, 12 gemeint ist. Aber materiell paßt er zu Vers 8.

[1]) Dieser wird allerdings im Joa nie genannt, so wenig wie Gethsemane. Nur zu Anfang der unechten Perikope 8, 1 steht er und in einem Zusatz der Syra zu 12, 12. Aber es muß 18, 1 an diese Lage gedacht sein.

[2]) Daß sie unangefochten in Jerusalem bleiben, läßt sich für die Grundschrift aus 20, 19 ss. nicht folgern. Den Widerspruch von 16, 32 zu 18, 8 will Corssen nicht sehen.

Der Verrat des Judas in Gethsemane und der von den Jüngern ausgehende Widerstand gegen die bewaffnete Macht sind aus den Synoptikern, nämlich aus Lukas, eingetragen; ebenso auch der Ausspruch vom Trinken des Bechers am Schluß von Vers 11. Die Namen Petrus und Malchus sind hinzugefügt. Die alte Vorlage ist nicht mehr zu rekonstruieren.

18, 12—27.

In Vers 24 wird Jesus von Annas zu Kaiphas gebracht. Dann müßte auch Petrus dorthin gefolgt sein. Das ist aber ausgeschlossen, weil die Leute, die in 25ss. mit ihm reden, die selben bleiben, die vorher im Hofe des Annas mit ihm geredet haben. Also wird durch 24 ein unmöglicher Scenenwechsel bewirkt. Der Vers verrät sich auch durch seinen Inhalt als unecht. Kaiphas erscheint da post festum und hat gar nichts mehr zu tun. Und nicht besser steht es um ihn in Vers 13 und 14. Wie soll der Umstand, daß Jesus zu Annas gebracht und von ihm als dem Hohenpriester (19) verhört wird, darin seine Erklärung finden, daß Annas der Schwiegervater des eigentlichen Hohenpriesters war! Kaiphas ist also überall eingetragen. Die Vorlage kennt ihn nicht, sondern bloß den Annas. Sie steht damit nicht allein; für die Apostelgeschichte gilt das selbe und vielleicht auch für das Evangelium des Lukas [1]). Kaiphas wird überhaupt nur bei Matthäus genannt (26, 3. 57), bei Markus ist der Hohepriester namenlos.

Das Verhör und die Verleugnung Petri werden auch bei Markus durch einander geschoben. Aber wegen des εἶπον in Vers 25, welches kein Subjekt hat, wenn es nicht dicht auf 19 folgt, darf bei Joa die Verleugnungsgeschichte nicht zerrissen werden. Sie hätte in der Mitte der beiden Teile des Verhörs, zwischen 14 und 19, zusammengestellt werden müssen.

Die Syra ordnet den Text wie folgt: „[12] Die Cohorte und der Chiliarch und die Diener der Juden banden ihn [13] und brachten ihn zuerst zu Annas, dem Schwiegervater des Kaiphas, welcher der Hohepriester jenes Jahres war. [24] Annas aber sandte ihn gebunden zu dem Hohenpriester Kaiphas, [14] dem selben, der den Juden geraten hatte, es sei am besten, daß Ein Mensch sterbe für das Volk. [15] Simon

[1]) Das unmögliche ἀναστάς Act 5, 17 ist von Blaß glänzend in Ἄννας verbessert. In Act 4, 6 ist καὶ Καϊάφας nachgetragen und vermutlich auch in Lc 3, 2, wo der Dual sehr befremdet.

Petrus aber und ein Jünger... [1]), er war ein Bekannter des Hohenpriesters, darum trat er zusammen mit Jesus in den Hof. [19] Der Hohepriester aber fragte Jesus über seine Jünger, welche es seien, und über seine Lehre, welche es sei. [20] Jesus sagte zu ihm: ich habe offen mit der Welt geredet und alle Zeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel und wo alle Juden sich versammeln, und im Geheimen habe ich nichts geredet; [21] also was fragst du mich? frag die Zuhörer nach dem, was ich geredet habe, sie wissen, was ich geredet habe. [22] Als er so redete, schlug einer der anwesenden Diener Jesum auf die Backe und sagte zu ihm: so antwortest du dem Hohenpriester? [23] Jesus sagte zu ihm: ich habe recht geredet, warum schlägst du mich? [16] Simon Petrus aber stand draußen an (der Tür). Und der dem Hohenpriester bekannte Jünger kam heraus und sagte es dem Türhüter und der ließ ihn ein [2]). [17] Als die Magd des Türhüters Simon sah, sagte sie zu ihm: bist du nicht auch einer der Jünger dieses Menschen? Er sagte zu ihr: nein! [18] Und die Knechte und Diener standen da und machten sich ein Feuer im Hof, um sich zu wärmen, denn es war kalt. [25] Simon aber stand auch bei ihnen und wärmte sich. Und sie sagten zu ihm, die Leute die sich wärmten: bist du nicht auch einer von seinen Jüngern? Er leugnete aber und sagte: nein! [26] Und [es antwortete] einer der Knechte des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Simon Petrus das Ohr abgeschlagen hatte, sagte zu Simon: sah ich dich nicht bei ihm im Garten? [27] Und Simon leugnete abermals, und im selben Augenblick krähte ein Hahn."

Diese Anordnung des Textes scheint sich zu empfehlen. Kaiphas hinkt dann nicht nach, sondern tritt in den Vordergrund und tut was seines Amtes war. Das Verhör geht in Einem Stück voran und die Verleugnung folgt in Einem Stück. Durch die Umstellung von 24 wird der Ortswechsel vermieden, und das εἶπον hat nun sein Subjekt. Aber mit Recht findet E. Schwartz es ungehörig, daß Petrus erst geholt wird, nachdem das Verhör vorbei ist; denn dann hatte er kein Interesse mehr daran. Außerdem ist die Trennung von 15 und 16 unmöglich; sie läßt erkennen, daß der griechische Text an einer falschen Stelle durchschnitten wurde. Verräterisch ist ferner

[1]) Es scheint hier etwas zu fehlen oder in Unordnung zu sein.

[2]) d. h. er sagte dem Türhüter, er möchte Petrus einlassen, und er tat es. Das Subjekt zu εἰσήγαγεν ist nicht der Jünger. Die Ausdrucksweise ist wie im Aramäischen oder Hebräischen.

die Einsetzung des Explicitum (die Leute die sich wärmten) zu εἶπον in 25. Sie erklärt sich nur, wenn 18 von 25 weit getrennt war, und nicht, wenn die beiden Verse dicht bei einander standen. Die Syra hat also vorliegende Anstöße empfunden und zu beseitigen gesucht, aber ohne Erfolg. Es spricht nicht gegen den griechischen Text, daß dort die Zeichen der Brüchigkeit klar hervortreten; es muß bei ihm sein Bewenden haben.

Bei dem Verhör wird Jesus nach seiner Schule und seiner Lehre befragt, er antwortet, was er bei Markus (14, 49) den Häschern sagt. Darauf erhält er wegen ungebührlichen Benehmens gegen den obersten Richter einen Backenstreich von einem Diener, den er einer unverdienten Entgegnung würdigt. Die Scene erinnert sehr an Act 23, 2. Die Verhandlung wird dann geschlossen, ehe sie eigentlich eröffnet ist. Zu einem Urteil oder überhaupt zu irgend welchem Ergebnis kommt es nicht, die Sache verläuft im Sande. Einen weniger befriedigenden Bericht gibt es im ganzen Evangelium nicht. Bemerkt mag noch werden, daß das Synedrium Jesus sonst ohne Verhör verurteilt (7, 46 ss. 11, 47 ss. 12, 10).

18, 28—19, 15.

Pilatus wird nicht eingeführt und tritt doch als bekannt auf. Er muß ursprünglich schon vorher erwähnt sein. Nur er konnte die Cohorte beauftragen und zu ihm mußte der Chiliarch zurück, um ihm nach der Ausführung des Auftrages wenigstens Bericht zu erstatten (E. Schwartz). Jetzt scheint er erst dadurch, daß die Juden Jesus gefangen zu ihm bringen, mit der Affäre in Berührung zu kommen. Die Juden werden merkwürdig verschieden vorgestellt. Teils erscheinen sie als Ankläger und gehen Pilatus als Richter an. Teils verbieten sie ihm in die merita causae einzugehen und scheinen von ihm nur die Vollstreckung eines von ihnen selber schon gefällten rechtsgiltigen Urteils zu verlangen. Ein solches haben sie jedoch vorher gar nicht gefällt. Das Verhör vor Annas soll ein Verhör sein und ist keins, das vor Pilatus soll keins sein und ist eins, wenn auch nur materiell, nicht formell. Er läßt sich nämlich nicht in öffentlichem Verfahren mit Jesus ein, sondern unter vier Augen innerhalb des Prätoriums. Die Juden bleiben draußen und erfahren nur durch ihn etwas über den Stand seiner Verhandlungen mit dem Angeklagten.

Zu dem Zweck muß er beständig zwischen den Parteien hin und her laufen, bald in das Prätorium herein, bald aus dem Prätorium hinaus. In diesem Wirrwarr finde sich zurecht wer kann; ich begnüge mich mit einer Übersicht über die einzelnen Abschnitte.

18, 29—32. Pilatus geht aus dem Prätorium hinaus und fragt die Juden, welcher Schuld sie Jesus zeihen. Sie geben ihm zu verstehen, daß er ihren Spruch nur zu vollstrecken, nicht zu prüfen habe; das κρίνειν (31) brauchen sie im Sinn von ἀποκτείνειν. Zwischen den Zeilen steht zu lesen, daß das Verbrechen religiös, nicht politisch sei, begangen gegen das Gesetz, nicht gegen den Römer, und daß darum Pilatus sich um die Schuldfrage nicht kümmern dürfe. Der Vers 32 (= 12, 33) bezieht sich auf die Kreuzigung, die keine jüdische, sondern römische Form der Hinrichtung ist.

18, 33—38a. Pilatus geht in das Prätorium hinein zu Jesus; daß dieser drinnen ist, wird freilich nur vorausgesetzt, nicht gesagt. Man sollte denken: um von ihm selber die αἰτία zu erfahren. Aber er weiß sie doch schon und gesteht indirekt, daß er sie von den Juden habe, obwohl er sie von diesen vorher nicht herausgebracht hat. Er verwahrt sich dagegen, daß er aus sich eine solche αἰτία geschöpft habe, er sei kein Jude. Er findet also sogar in dem Anspruch Jesu auf das Königtum nur ein specifisch jüdisches Verbrechen, wovon er als römischer Beamter nichts verstehe. Er fragt dann Jesus noch einmal und erhält von ihm nun eine Antwort, die den unpolitischen Charakter des fraglichen Anspruchs bestätigt, aber darüber hinaus positiv die Natur des beanspruchten Reiches bestimmt. Jesus hat zunächst nur von seinem Reiche geredet; daß er also König sei, folgert erst Pilatus. Jesus räumt es ein, mit dem synoptischen σὺ λέγεις. Wenn er aber fortfährt „ich habe das Amt für die Wahrheit zu zeugen", so beschreibt er damit nicht das Amt des Herrschers; denn es gibt keinen König der Wahrheit, sondern nur ein Reich der Wahrheit. Er vermeidet auch den Ausdruck „Reich Gottes", weil er nicht an die zukünftige Herrlichkeit denkt. Sein Reich ist nicht jenseitig. Als Antwort auf die Frage: was hast du getan? paßt übrigens diese Auslassung, die in merkwürdigem Widerspruch zu Mc 14, 62 steht, formell recht schlecht.

18, 38b—19, 8. Pilatus geht hinaus zu den Juden. In 19, 1 ist er, ohne daß εἰσῆλθεν in der Mitte steht, wieder drinnen bei Jesus. In 19, 4 geht er abermals hinaus und nimmt auch Jesus mit, um ihn

in Purpur und Dornenkrone den Juden vorzustellen. In 19, 9 befindet sich Jesus trotzdem noch im Prätorium; Pilatus geht zu ihm herein und führt ihn nochmals den Juden vor, als fragwürdigen König. Am schlimmsten ist der stillschweigende Wechsel der Situation zwischen 19, 5 und 9. Damit hängt zusammen, daß die Vorführung Jesu zweimal geschieht. Sie kann ursprünglich nur einmal berichtet sein, wie denn die Wiederholung (19, 13. 14) auch nicht durch ein πάλιν markiert wird. Und zwar gehört sie an den Schluß; in der Mitte richtet sie Verwirrung an und ist mit der unmöglichen Angabe verbunden, daß Jesus v o r der Verurteilung gegeißelt worden sei. Auf eine formelle Grenze für die nötige Ausscheidung hat mich E. Schwartz aufmerksam gemacht. Wir werden nämlich mit den Worten des Pilatus in 19, 6 „was mich betrifft, so finde ich keine Schuld an ihm" auf den Fleck zurückgeführt, wo wir am Schluß von 18, 38 schon waren. Die Geißelung sowie die Episoden von Barabbas und von Purpur und Dornenkrone stammen aus der synoptischen Tradition. Wenn nun 18, 39—19, 6 eingetragen ist, so antworten die Juden mit 19, 7. 8 auf 18, 38. Sie wiederholen, was sie schon früher (18, 30) gesagt haben, geben jedoch nunmehr als αἰτία an, Jesus habe sich für den S o h n G o t t e s ausgegeben. Darüber erschrickt Pilatus noch mehr. Wohl deshalb, weil er glaubt, Jesus könne vielleicht wirklich Gottes Sohn sein. Aber der Comparativ „noch mehr" ist nicht vorbereitet.

19, 9—15. Pilatus geht hinein in das Prätorium zu Jesus. Seine Frage πόθεν εἶ σύ bedeutet nach Vers 7 (vgl. Kap. 7 und 8) so viel wie: bist du Gottes Sohn? Der Vers 11 würde besagen: Gott hat dir die Gewalt verliehen, also hat der Teufel die Schuld. Das Ende paßt nicht zum Anfang; es stammt vielleicht von einem Späteren, der aus Haß gegen das römische Reich ἄνωθεν als κάτωθεν verstehen wollte. Daß der Landpfleger seit dieser Äußerung Jesu (ἐκ τούτου) ihn loszulassen sucht (12), ist noch eher begreiflich, als daß die Juden da draußen seine Absicht merken und zu toben anfangen. Als er „diese Worte" hört, begibt er sich mit Jesus zu ihnen hinaus (13) und setzt sich auf das Bema. Das Besteigen des Tribunals durch den Richter vor den Parteien bezeichnet sonst den Beginn der formellen Verhandlung. Hier aber scheint Pilatus einen Todesschuldigen, den er selber für unschuldig hält, den Klägern zu präsentieren, um deren Mitleid zu erregen. Ein ordnungsmäßiger Prozeß wird von ihm nicht geführt,

vielleicht weil das schon von den Juden nach ihrem Gesetz geschehen sein soll[1]). — Die παρασκευὴ τοῦ πάσχα (14) ist jedenfalls nicht der erste Paschatag, sondern der Tag vorher. Es scheint, daß der Name παρασκευή hier nicht wie sonst einfach der Freitag sein soll (der freilich nicht ausgeschlossen ist), sondern appellativisch gefaßt und allgemein für Vorabend gebraucht wird, auch für den Festabend, nicht bloß für den Sabbatabend. Die sechste Stunde widerspricht der Zeitangabe bei Markus.

Das λιθόστρωτον soll hebräisch d. i. aramäisch Γαββαθᾶ geheißen haben. Für Γαββαθα lesen einige Handschriften Καπφαθα[2]). Dies ist ein bekanntes aramäisches Wort, bedeutet aber nicht λιθόστρωτον, sondern einen gewölbten Bau und zwar einen kleinen. Es ist also Korrektur eines des Aramäischen kundigen Griechen. Er verstand das ursprüngliche Wort nicht, und wir befinden uns in der gleichen Lage. Dalman[3]) hat Γαββαθα zuerst durch גובתא (Rücken) erklärt, hernach durch גבתא (kahle Stelle). Auch diese letztere Erklärung leuchtet nicht ein; in dem entsprechenden syrischen Adjektiv, dessen Aussprache allein fest steht, ist zudem der mittlere Radikal, das Betha, nicht verdoppelt. Sprachlich würde viel besser das syropalästinische גבתא entsprechen, welches in Mt 26, 23 für ἅρυβλιον gesetzt wird und anderswo für καυκίον[4]). Im Arabischen wird „Schüssel" auf einen eingefaßten freien Platz übertragen.

19, 16—30.

19, 16—22. Wie jetzt der Vers 16 (der nicht in zwei Teile zerrissen werden darf) steht und lautet, wird Jesus den Juden zur Hinrichtung übergeben. Das stimmt zu dem Bestreben, sie nach Kräften zu belasten und den Römer zu entlasten. Aber es widerspricht der sonst anerkannten Tatsache, daß sie das Recht zur Execution nicht haben. Hätten sie sie selber besorgt, so brauchten sie hinterher nicht den Landpfleger um Abnahme der Leiche zu bitten. Dieser verfaßt ja auch die Inschrift, und römische Soldaten halten Wache beim Kreuz. Daß ausdrücklich hervorgehoben wird, Jesus habe sich selbst sein Kreuz

[1]) Vgl. E. Schwartz in den Göttinger Nachr. 1907 p. 355 ss.
[2]) Burkitt, Ev. damepharreshe (Cambridge 1904) II 251.
[3]) Grammatik des jüdisch-pal. Aramäisch (1894), p. 108; Worte Jesu (1898) p. 6.
[4]) Duensing, Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente (1906) p. 8.

getragen, sieht man mit Recht als einen irgendwie motivierten Protest gegen Mc 15, 21 an.

19, 23. 24. Der χιτών müßte von Rechts wegen den Singular τὸ ἱμάτιον neben sich haben wie in Mt 5, 40. Lc 6, 29; in τὰ ἱμάτια, einem Plural oder Dual a potiori, sind Rock und Mantel zusammen gefaßt. Die schiefe Unterscheidung geht von einem ähnlichen Misverständnis einer Alttestamentlichen Beweisstelle aus, wie es in Mt 21, 2. 4 vorliegt; in dem Parallelismus der Glieder sind in Wahrheit die Aussagen sachlich identisch und nur formell verschieden. Der auffallende Schluß „so handelten die Soldaten" führt auf einen Schriftsteller, der sich bewußt war, den Fluß der Erzählung zu unterbrechen, entweder durch 23. 24, oder durch 25. 26.

19, 25. 26. Klopas kann nicht der Mann der Mutter Jesu sein, der ja Joseph hieß; ebenso wenig ihr Vater oder ein anderer Blutsverwandter, denn dadurch konnte sie nicht von ihrer Schwester unterschieden werden. Andrerseits kann aber auch die Schwester nicht von ihr durch den Heimatsort (von Magdala) unterschieden werden, und die Gleichnamigkeit von Schwestern ist anstößig. Mit anderen Worten sind die Eigennamen Maria Klopae und Maria Magdalena keine richtige Erklärung der vorhergehenden Appellativa und also wahrscheinlich interpoliert; woher der Name Klopas stammt und was er als Genitiv bedeutet, weiß man freilich nicht. Es wird vorausgesetzt, daß die Mutter Jesu Witwe ist und daß sie außer ihm keinen Sohn hat. Der Anonymus, der Sohnesstelle bei ihr vertreten soll, nimmt sie sofort mit εἰς τὰ ἴδια. Er hat demnach sein Heim in Jerusalem, ist also kein Galiläer und nicht der Sohn des Zebedäus. Daß Maria in Jerusalem bei einem ihr von Jesus zugewiesenen Sohne bleibt, wird nun nicht völlig aus der Luft gegriffen sein, sondern irgend einen Anhalt haben. Ein solcher kann in Act 12, 12 gefunden werden. Darnach gab es in Jerusalem eine Witwe Maria, die mit ihrem Sohne zusammen in einem Hause lebte, welches den Jüngern als Versammlungsstätte diente. Aus einer Mutter der Gemeinde konnte sie zur Mutter Jesu und ihr richtiger Sohn infolge dessen zu ihrem Adoptivsohn werden. Dann wäre der Anonymus zwar nicht der Sohn des Zebedäus, aber doch auch ein Johannes, nämlich der Johannes, der den Zunamen Markus führte und mit dem zweiten Evangelisten identisch ist. Möglicher weise hat man schon früh in dem anonymen Jüngling, der allein bei Jesus aushielt und beinah mit ihm verhaftet wäre

(Mc 14, 51. 52), den Schriftsteller selber, Johannes Markus, erkannt und ihn darum zum Lieblingsjünger Jesu erhoben. Die Annahme liegt um so näher, da der Lieblingsjünger hier allein unter dem Kreuze erscheint, abgesehen natürlich von den Frauen.

Nach 20, 1 ss. darf die Magdalena unter dem Kreuz nicht fehlen; als Schwester der Mutter Jesu ist sie aber in 19, 25 nicht ursprünglich. Mit der Grundschrift stimmt die Meinung nicht, daß Jesus keine leiblichen Brüder gehabt habe. Der anonyme Lieblingsjünger erscheint auch 13, 23. 20, 3 in Stücken, die nicht zur Grundschrift gehören [1]).

19, 28—30. Der Finalsatz (28), der logisch hinter λέγει gehört, wird vorangestellt, wie öfters bei Joa. Er drängt sich aber mit dem vorhergehenden Participialsatz und widerspricht ihm einigermaßen, insofern als noch nicht Alles vollendet ist, wenn die Schrift (Ps 22, 16) erst noch erfüllt werden muß. Psalm 22 wird zweimal citiert, aber das lama sabachthani wird unterdrückt wie bei Lukas. Übrigens unterscheidet sich der Bericht über den Tod Jesu weit stärker von dem bei Lukas als von dem bei Markus. Damit daß der Essigschwamm nicht auf ein Rohr, sondern auf einen Ezobstengel gesteckt wird, soll angedeutet werden, daß Jesus das wahre Paschalamm ist. Denn zum Paschalamm gehört der Ezob (Exod 12, 22).

19, 31—42.

19, 31—37. Der auf die παρασκευή folgende Tag ist hier freilich ein Sabbat, aber doch kein gewöhnlicher, sondern ein außerordentlicher, nämlich eben der erste Paschatag, wie in 19, 14. Man meint, dabei daß der Tod Jesu nicht auf diesen, sondern auf den Tag vorher falle, habe die Absicht gewaltet, daß Jesus nicht mehr das Osterlamm mit seinen Jüngern essen und so die Fortsetzung der jüdischen Feier für die Christen sanktionieren solle. Aber das positive Interesse, ihn selbst (nach 1 Cor 5, 7) als das christliche Osterlamm dem jüdischen zu substituieren, war wichtiger, und dieses hätte doch nicht dazu führen können, das wahre und das vorbedeutende Pascha aus einander zu reißen; denn es litte durch Aufhebung der zeitlichen Coincidenz. Vielmehr wenn Jesus nach Joa wirklich am Tage vor dem Pascha

[1]) Vgl. E. Schwartz a. O. p. 342 ss. 354.

gestorben ist, so kann das nicht auf Tendenz beruhen, sondern nur auf der alten Tradition, die auch bei Markus noch durchschimmert.

In Vers 35 unterscheidet sich der Schreiber von dem Augenzeugen, auf den er sich beruft [1]); er kann damit nur den Lieblingsjünger meinen, der allein unter dem Kreuze gestanden hat [2]). Er legt einen ungeheuren Nachdruck auf den Ausfluß von Blut und Wasser aus der Seite Jesu — nur darauf, denn die gar nicht wunderbare Tatsache, daß ihm in die Seite gestochen, die Schenkel aber nicht gebrochen wurden, bedarf keiner besonderen Versicherung. Durch die Emphase aber, die auf das Blut und Wasser zu liegen kommt, wird die eigentliche Hauptsache vollkommen verdunkelt, nämlich daß der gekreuzigte Jesus, dadurch daß ihm im Unterschiede von den beiden Schächern die Beine nicht gebrochen wurden, als das wahre Paschaopfer erwiesen wird. Und zugleich ruft die Wucht der Bekräftigung (35) Verdacht hervor gegen das zu Bekräftigende selber (34). Man hat den Eindruck, daß Zweifel niedergeschlagen werden sollen, daß also der Ausfluß von Blut und Wasser Befremden erregte, nichts Anerkanntes und Altbekanntes war, sondern etwas Neues.

Die erste Hälfte von Vers 34 scheint allerdings durch 37 bestätigt zu werden, wo zwar auf das Blut und Wasser keine Rücksicht genommen wird, wohl aber auf den Lanzenstich. Indessen ist Vers 37 vermutlich selber posthum; nicht wegen seines Inhaltes, sondern wegen der Einleitungsformel des Citats. Nach der bei Joa üblichen Weise wäre dafür zu erwarten: καὶ πάλιν ἔστιν γεγραμμένον [3]). Ἡ γραφὴ λέγει sagt Paulus, jedoch immer mit dem Artikel vor γραφή. Das indeterminierte γραφή oder gar ἑτέρα γραφή ist im Neuen Testament unerhört [4]); das Wort ἕτερος kommt im vierten Evangelium nur hier vor [5]), ebenso wie bei Markus nur in der unechten Stelle 16, 12, während es bei Matthäus und Lukas häufig ist. Also ist das Zeugnis von Joa 19, 37 für die erste Hälfte von 34 nichts wert [6]). Die Verse 34. 35 und 37

---

[1]) Weiße 1, 100 s. Evangelienfrage 123.

[2]) Der Gegengrund von E. Schwartz (a. O. 361) erscheint mir nicht stichhaltig. Vgl. 21, 24.

[3]) So überall außer 7, 42, wo nur die Syra die gewöhnliche Formel hat.

[4]) In der Apostelgeschichte heißt es einmal (13, 35): ἐν ἑτέρῳ λέγει.

[5]) Im Cantabr. auch 9, 9.

[6]) Ursprünglich mag allerdings der Stich in die Seite auf Zach 12, 10 (Apoc 1, 7) zurückgehen.

sind mithin nachgetragen, der letztere vermutlich später als die beiden anderen [1]). Ihre Ausscheidung bringt den großen Gewinn, daß nun ungebrochenes Licht darauf fällt, daß der gekreuzigte Jesus das wahre Paschalamm ist.

19, 38—42. Nach dem vorhergehenden Absatze haben die Juden Pilatus gebeten, die Leichen der drei Gekreuzigten abnehmen zu lassen, und er hat ihnen gewillfahrt. Hier nun bittet Joseph von Arimathia den Pilatus, persönlich die Leiche Jesu abnehmen zu dürfen, und er gestattet es ihm. Zweimal kann aber die Abnahme nicht geschehen. Die Leiche Jesu ist in 31 nicht ausgenommen und αἴρειν hat dort keine andere Bedeutung als in 38. Blaß streicht καὶ ἀρθῶσιν in 31, indessen tut er das nur als Apologet. Denn der Subjektswechsel bei ἀρθῶσιν im Vergleich zu κατεαγῶσιν gibt kein Recht dazu; und wenn der Zweck der Juden war, daß die Leichen nicht über den Sabbat am Galgen bleiben sollten (Deut 21, 23), so ist die Abnahme derselben bei ihrer Bitte die Hauptsache und das Zerbrechen der Beine nur eine vorbereitende Maßregel. Man kommt also um die Unvereinbarkeit der beiden Berichte nicht herum, sie können nicht ursprünglich bei einander gestanden haben. Zu gunsten des zweiten kann geltend gemacht werden, daß er als Glied der Erzählung unentbehrlich ist. Wir müssen notwendig vor 20, 1 ss. etwas über die Bestattung Jesu und über den Ort seines Grabes erfahren, und der erste Bericht sagt nichts darüber. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß der Schluß des ersten abgeschnitten ist, um den zweiten anhängen zu können; denn einen zwei mal begraben zu lassen bringt auch der weitherzigste Redaktor nicht fertig. Ich glaube, daß diese Möglichkeit probabel ist und daß Joseph und Nikodemus nachgetragen sind. Natürlich sind auch im ersten Bericht nicht die Juden die Bestatter gewesen, zumal sie das Abnehmen der Leichen gar nicht selber besorgen. Teile des ersten Berichtes können im zweiten verwertet sein, nämlich in 40—42 und in ἦλθον καὶ ἦραν αὐτόν am Schluß von 38, wo der Plural [2]) aus dem jetzigen Context sich nicht erklärt.

[1]) E. Schwartz a. O. 359 fügt hinzu, daß auch noch ἐγένετο γὰρ ταῦτα zu Anfang von 36 eingeschoben ist, weil der Anschluß des folgenden Finalsatzes an οὐ κατέαξαν τὰ σκέλη (33) verloren gegangen war durch Dazwischentreten von 34. 35. Schon Blaß hat die fraglichen Worte als unjohanneisch bezeichnet.

[2]) Im Sinaiticus und in der Latina. Der Singular im Vaticanus wird Korrektur sein. Die Syra ist hier nicht erhalten, der Cantabrigiensis auch nicht.

Erscheinungen des Auferstandenen[1]), Kap. 20, 21.

20, 1—18.

Der im Mittelalter als Posse aufgeführte, in der Tat dem Pathos der Sache wenig angemessene Wettlauf des Petrus und des Anonymus (2—10) läßt sich leicht ausheben und ist von späterer Hand in das Erlebnis der Maria Magdalena eingeschaltet. Denn in Vers 11 steht sie noch auf dem selben Fleck wie in 1; sie hat das Grab nicht verlassen, um Petrus und den anderen Jünger zu holen. Sonst müßte gesagt sein, daß sie hinter ihnen her gekommen und dann, als sie sich entfernten, am Grabe zurückgeblieben sei — so etwas überläßt kein Concipient dem granum salis des Lesers. Sie ist tatsächlich die erste, die in das Grab guckt, sie läßt nichts davon merken, daß ihr die beiden Jünger zuvorgekommen sind, und sie sieht etwas Anderes als jene, nämlich die Engel, die doch auch vorher zu sehen gewesen sein müßten, da sie als Hüter des Leichnams noch nach seinem Verschwinden an Ort und Stelle geblieben sind[2]). Endlich wird in 2b ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν eine Aussage vorweg genommen, die in 13b wiederkehrt und erst dort am Platze ist; denn in 2 hat die Magdalena ja noch gar nicht in das Grab geguckt, das geschieht erst in 11. Blaß nimmt gegründeten Anstoß an jener verfrühten Aussage, streicht sie aber mit Unrecht. Sie stammt von dem Ergänzer, dem 11 ss. schon vorlag, als er 2—10 hinzufügte. Die viel besprochene Differenz in den übrigens gleichlautenden Worten der Magdalena, daß sie nämlich in 13 passend οἶδα, dagegen in 2 unpassend οἴδαμεν sagt, begreift sich vielleicht daraus, daß der Ergänzer an den synoptischen Bericht dachte, nach dem mehrere Frauen zum Grabe kamen. In der Syra wird die Differenz ausgeglichen.

Die Absicht der Einschaltung ergibt sich aus ihrem Inhalt. Der Magdalena wird die Priorität beschränkt durch Petrus, und diesem wird wie in anderen Fällen durch den Anonymus Concurrenz (hier im buchstäblichen Sinne) gemacht. Auf Lc 24, 12 beruht die Einschaltung nicht[3]); denn dieser Vers ist mit Recht von Lachmann,

[1]) In der Grundschrift ist die Auferstehung der Schluß des dritten Teils. Wegen der Anhänge mache ich einen vierten daraus.

[2]) Man darf daraus schließen, daß die Auferstehung erst kurz zuvor erfolgt sein soll. Vgl. jedoch p. 92 n. 1.

[3]) Gegen Reimarus und Strauß 2, 596.

trotz seiner guten Bezeugung, für unecht erklärt. Übrigens besteht allerdings einige Verwandtschaft zwischen den Auferstehungsberichten bei Lukas und bei Joa.

Einige andere Unebenheiten gehören mehr in das Gebiet der Textkritik. Die Syra beseitigt die Umständlichkeit des Ausdrucks in 3. 4 und 7. Sie setzt die beiden singularischen Verba am Ende von 8 in den Plural, um Anschluß an ἦλθεισαν in 9 zu gewinnen; umgekehrt hat der Sinaiticus auch in 9 den Singular ἦλθει — eine innere Verbindung zwischen den beiden Versen wird freilich weder so noch so hergestellt, der Vers 9 stört an seiner Stelle. In 11 liest der Sinaiticus ἐν τῷ μνημείῳ statt πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω, das ἔξω fehlt auch in der Syra. Statt des nach ἐστράφη in 14 bedenklichen στραφεῖσα in 16 schlägt E. Schwartz (ZNW 1906 p. 30) ἐπιστήσασα vor, nach der Syra und einer alten lateinischen Spur [1]). Am Schluß von 16 steht in der Syra und in Korrekturen des Sinaiticus der Zusatz καὶ προσέὸραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ, wodurch das Verbot in 17 vorbereitet werden soll. Das μου hinter ἀδελφοί würde im Sinaiticus und Cantabr. mit Recht fehlen, wenn die Deutung auf die μαθηταί zuträfe. Aber die μαθηταί in 18 fallen auf; die Jünger sind nach der Grundschrift (18, 8) schwerlich in Jerusalem geblieben, und vermutlich soll die Botschaft vielmehr den in Jerusalem wohnhaften (7, 3. 4) leiblichen Brüdern Jesu gelten. Der Vers 18 befremdet auch wegen des schroffen Übergangs der oratio recta in obliqua (der von einigen Zeugen beseitigt wird) und weil die Magdalena die Botschaft anders bestellt als wie sie ihr aufgetragen ist.

Vorausgesetzt, daß die beiden Engel von Schwartz [1]) mit Recht ausgeschieden werden, würde der ursprüngliche Bestand des Auferstehungsberichtes bei Joa etwa folgender gewesen sein. Am ersten Wochentage früh kommt die Magdalena noch im Dunkeln zum Grabe und findet den Stein abgewälzt. Sie guckt hinein und sucht vergebens nach dem Leichnam, unter lautem Weinen. Da ruft ihr jemand zu, warum sie weine und wen sie suche.

[1]) Inzwischen hat Schwartz (GGN 1907 p. 347 s.) seine Meinung geändert, er läßt στραφεῖσα in 16 bestehen, scheidet aber den Satz mit ἐστράφη zu Anfang von 14 aus, zugleich mit den beiden vorhergehenden Versen, in denen die zwei Engel (wie bei Lukas) figurieren. Ich halte das für richtig. Engel kommen sonst nur 1, 52 vor, im Ganzen fehlen sie so gut wie die Dämonen.

Es ist der Auferstandene. Im Dunkeln [1]) und in der Aufregung erkennt sie ihn nicht, hält ihn für den Gartenhüter und starrt weiter in das Grab, bis der Mann sie mit Namen anredet. Erstaunt, daß er ihren Namen weiß, dreht sie sich nun um, erkennt Jesus und stürzt mit dem Rufe: Rabbuni! auf ihn zu. Er wehrt sie ab und spricht: rühr mich nicht an, sag zu meinen Brüdern: ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott!

Bei Markus erscheint Jesus den in Jerusalem gebliebenen Frauen überhaupt nicht, sie finden nur das Grab leer und ein Engel sagt ihnen, er würde den Jüngern, vor allen dem Petrus, in Galiläa erscheinen. Bei Joa erscheint er nicht zuerst dem Petrus, sondern der Magdalena, und wie bei Lukas hat Jerusalem den Vorzug vor Galiläa. Maria soll den Brüdern ankünden, nicht daß der Auferstandene, den sie gesehen hat, ihnen ebenso auf Erden erscheinen werde, sondern daß er zum Vater auffahre, als ob für sie nur der Erhöhte im Himmel in Betracht komme. Das stimmt nun nicht mit 20, 19—21, 23; denn da wird Wert darauf gelegt, daß der noch auf Erden weilende Auferstandene sich den Jüngern zeigte. Und im vollendeten Widerspruch zu 20, 19 ss., namentlich zu der Thomasgeschichte, steht das Verbot μή μου ἅπτου. Die wunderliche Motivierung οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα sucht vergebens diesen Widerspruch wegzuräumen. Sie scheint davon auszugehen, daß Jesus den Jüngern erst nach der Himmelfahrt erschien und daß also auch seine Berührung durch Thomas erst nachher stattfand, während sie vorher unzulässig war und deshalb der Magdalena untersagt wurde. Vgl. Weiße 2, 394.

Wenn das richtig ist, so schließt die Grundschrift an dem selben Punkte wie Markus. Die weiteren Erscheinungen des Auferstandenen, teils in Jerusalem, teils in Galiläa, erweisen sich wirklich als Anhänge, die jedoch nicht auf gleicher Stufe stehen und nicht alle von der selben Hand zugefügt sind [2]).

20, 19—23.

Jesus erscheint noch am selben Tage wie der Magdalena den Jüngern in Jerusalem, die bei verschlossenen Türen ihre sonntägliche Versammlung halten, und verleiht ihnen zum Abschiede den heiligen

[1]) Es darf nicht Tag sein, was es längst gewesen sein müßte, wenn die Magdalena zurückgelaufen wäre und die beiden Jünger geholt hätte.

[2]) Vgl. Alexander Schweizer a. O. p. 211 ss.

Geist, mit der Vollmacht, Sünden zu erlassen oder zu behalten. Mit dem Pfingstwunder oder mit der Erscheinung des Erhöhten vor über fünfhundert Jüngern [1]) läßt sich das nicht vergleichen, eher mit dem ὤφθη τοῖς δώδεκα. Äußerlich ähnelt unsere Erzählung der von Lc 24, 36 ss., innerlich aber mehr der von Mt 28, 16 ss. Denn sie enthält ebenfalls die Ordination der Jünger, mit dem Unterschiede, daß ihnen das Sakrament der Sündenvergebung (Mt 18, 18) übergeben wird, nicht das der Taufe, welches letztere freilich auch mit Sündenvergebung und Geistverleihung zusammenhängt.

Der eingehauchte Geist, der aus Jesus kommt und ihm inne wohnt, entspricht nicht dem Parakleten in Kap. 14, der vom Vater gesandt wird und als Hypostase gedacht ist [2]). Und die Sündenvergebung hat im vierten Evangelium keine fundamentale Bedeutung; der Ausdruck ἀφίεναι vergeben [3]) kommt sonst überhaupt nicht vor und der Plural ἁμαρτίαι nur noch 8, 24. 9, 34. Πέμπω für ἀποστέλλω (21) fällt auf, gewöhnlich heißt es nur ὁ πέμψας im Participium. Κρατεῖν verschließen ist aramäisch, vgl. Lc 24, 16.

Den Vers 20 halte ich für eingeschoben, weil es unmotiviert ist, daß Jesus aus freien Stücken sofort beim Eintreten seine Hände und seine Seite vorzeigt, um den von niemand verlangten Ausweis seiner Identität zu erbringen; nur in 24 –29 ist es motiviert durch den Zweifel des Thomas und die von ihm gestellte condicio sine qua non. Vers 21 schließt an 19 an; am Anfang werden nach der Unterbrechung durch 20 die letzten Worte von 19 wiederholt.

20, 24—29. In der nächsten Versammlung der Jünger zu Jerusalem, die über acht Tage d. h. nach der richtigen Erklärung der Syra wiederum am Sonntag statt fand (was für die Beurteilung des Alters dieser Geschichten in Betracht kommt), dringt Jesus noch einmal durch verschlossene Türen ein und läßt sich von Thomas

[1]) Diese wird von Weiße wohl richtig mit dem Pfingstwunder gleichgesetzt (2, 416. Evangelienfrage 289).

[2]) Das absolute Alter der Vorstellungen kommt hier nicht in Betracht. Absolut ist der Paraklet jünger als der Geist. Weiter ist der Geist (d. h. der specifisch christliche, der bei Markus noch kaum vorkommt) jünger als die Parusie, wie ich zu Act 1 (Göttinger Nachr. 1907 p. 2) bemerkt habe. Endlich die Parusie jünger als die Auferstehung (Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905 p 96 ss). Die Auferstehung ist die Grundlage des ganzen Evangeliums. An der Parusie konnte gerüttelt werden, an der Auferstehung nicht.

[3]) Es bedeutet sonst überall καταλείπειν.

betasten; das ψηλαφᾶν (Lc 24, 39. 1 Joa 1, 1), welches er der Magdalena verboten hat, geschieht hier auf sein ausdrückliches Geheiß. Die Erzählung fußt zwar auf der vorhergehenden, scheint aber ihrerseits dort nicht vorausgesetzt zu werden [1]). Denn 19—23 ist Finale, wie Mt 28, 16 ss. Lc 24, 36 ss. Und wenn nach 24 unter den Jüngern die Zwölf gemeint sind, so kann Thomas bei ihrer Ordination nicht gefehlt haben; sonst hätte er den heiligen Geist nicht mit empfangen.

Über den Lanzenstich ist zu 19, 34. 35 gehandelt. Die Nägelmale, die als bekannt gelten, sind in Wahrheit ganz absonderlich: sie gehen auf Ps 22, 17 (ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας) zurück, wie der Lanzenstich auf Zach 12, 10 [2]), aber nirgend sonst in den Evangelien findet sich eine Spur davon. In Lc 24, 40 scheinen sie zwar vorzukommen, aber der Vers ist unecht. Auch könnte man sich dort mit der Annahme begnügen, daß Jesus Hände und Füße aus dem Grunde vorweise, weil sie auch undurchbohrt den Alten (nicht bloß den Arabern) als sicherste Erkennungszeichen galten.

20, 30. 31. Wie in 19, 35 werden die Leser des Buchs angeredet. Dessen Unvollständigkeit wird statuiert und ähnlich erklärt wie in 21, 25. Es könnte scheinen, als ob mit den Worten „noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern" auf die nächstvorhergehenden Erscheinungen des Auferstandenen zurückgeblickt würde. Aber deren sind nur zwei oder mit Hinzurechnung einer noch nicht berichteten im Ganzen drei (21, 14). Vielmehr liegt hier eine Unterschrift vor, die sich auf das Ganze bezieht und also das Evangelium beschließen soll. Die Meinung, daß Jesus viele Wunder getan habe, findet sich auch sonst an manchen späteren Stellen; nicht aber, daß er sie vor seinen Jüngern getan habe [3]). Das dabei gebrauchte ἐνώπιον (für ἔμπροσθεν) ist nicht johanneisch.

---

[1]) Anders E. Schwartz a. O. p. 348 s.

[2]) Dies sind die auffallendsten Spuren davon, daß Züge der evangelischen Erzählung aus Alttestamentlichen Weissagungen geschöpft sind. Im Allgemeinen hat Strauß Unrecht; meist sind die loci probantes aus dem Alten Testament, die beweisen sollen, daß Jesus der geweissagte Messias sei, erst nachträglich bei den Haaren herbeigezogen. Bei Markus findet sich von dem Alttestamentlichen Urevangelium, wie Credner es recht unpassend genannt hat, noch beinah nichts.

[3]) Abgesehen von der Interpolation in 7, 3.

21, 1—13.

Nachdem Jesus zweimal den Jüngern in Jerusalem erschienen ist, erscheint er ihnen zuletzt noch einmal in Galiläa. Die Erzählung wird in 21, 1. 14 zu den beiden vorigen in Beziehung gesetzt. Aber sie ist nicht innerlich damit verbunden, denn sonst müßte gesagt sein, wie die Jünger von Jerusalem nach Galiläa kamen [1]). Und von demjenigen, der die Unterschrift an das Ende von Kap. 20 gesetzt hat, kann sie nicht vorgefunden sein. Sie weist zwar „echt johanneische" Züge auf in Nathanael von Kana und in dem Anonymus, den Jesus lieb hatte; jedoch die Söhne Zebedäi finden sich nur hier, und wohl auch der See von Tiberias (zu 6, 1). Ebenso ist zwar die Sprache ähnlich wie sonst; aber neben der johanneischen Vokabel ὀψάριον kommen mehrere eigentümliche vor, wie ἀρνίον, παιδία, προβάτια, προσφάγιον, τολμᾶν, ἐξετάζειν, ἰσχύειν (können), πιάζειν (Fische fangen). Das kausale ἀπό (6) findet sich nur hier, statt des partitiven ἀπό (10) wird sonst ἐκ gebraucht, und σύν (3) statt μετά ist wenigstens äußerst selten. Dazu kommen als inhaltliche Unterschiede die Parusie und die Nachfolge Jesu in den Tod durch das Martyrium.

Die Erzählung in 1—13 ist nicht einfach und glatt. Ἀνέβη Σίμων Πέτρος (11) heißt nicht „er stieg ins Schiff": denn nicht ins Schiff, sondern aufs Land zieht er die Fische. Vielmehr: er stieg ans Land. Er hat sich ins Wasser gestürzt, um Jesus zuerst zu erreichen. Aber sehr wider Vermuten sind ihm die Anderen doch zuvorgekommen (9). An sie ergeht dann die Aufforderung Jesu (10), einige Fische herzubringen, als sei der Fang schon geborgen; indessen sie tun nichts, sondern erst nachdem Petrus angelangt ist, wird das Netz aus dem Wasser gezogen und zwar von ihm allein. Es geht also zwei mal ganz wider den Strich. Nach der ursprünglichen Conception sind die Jünger überhaupt und nicht bloß Petrus diejenigen, die in Vers 11 die Fische aufs Trockene bringen. Sie haben eine solche Menge gefangen, daß sie außer stande sind das Netz ins Schiff zu ziehen (6); sie lassen es neben dem Schiff her schleppen, da die Entfernung vom Ufer gering ist und das Hindernis also die Fahrt nicht lange aufhält (8); am Lande, wo sie einen festeren Stand haben als im Schiff, ziehen sie es dann herauf (11). Die Worte ἀνέβη Σίμων Πέτρος stehen

[1]) Natürlich kann Kap. 21 nicht an die Grundschrift anschließen, wo allerdings die Jünger wahrscheinlich nach Galiläa entlassen sind (18, 8).

an der Spitze von Vers 11 isoliert. Sie gehören zwar mit Vers 7 zusammen; aber dieser Vers ist ebenso isoliert und stimmt nicht mit dem was voraufgeht und folgt, da er voraussetzt, daß Jesus den Jüngern im Allgemeinen unbekannt geblieben sei. Das trifft nicht zu, denn sie antworten ihm in Vers 5 auf seinen lauten Anruf: Kinder, habt ihr nichts zu essen? und sie folgen in Vers 6 seinem Befehl. Sie haben ihn also erkannt und fürchten sich vor der Erscheinung des Auferstandenen, des Totgeglaubten [1]).

Der Hauptanstoß liegt indessen wo anders. Nach 5. 6 will Jesus von den Jüngern etwas zu essen haben und weist ihnen eine Stelle, wo sie Fische fangen würden; demgemäß sagt er zu ihnen in 10, nachdem der Fang gelungen, sie möchten einige Fische herbringen, nämlich zum Essen. Dagegen nach 9 hat er selbst schon vorher einen Bratfisch bereit und Brod dazu, und nach 13 essen die Jünger von diesem durch Jesus ihnen zuvor bereiteten Mahl, nicht von den vielen Fischen, die sie selbst gefangen haben. Deutlich sind hier zwei synoptische Geschichten, die nur durch die Scene am See und durch das Fischen verbunden sind und sonst nichts mit einander zu tun haben, vermengt und hinter die Auferstehung verlegt. Die eine ist die vom wunderbaren Fischzug, eine Variante von Lc 5. Die andere ist die von der wunderbaren Speisung am See und der Überfahrt über den See, eine Variante von Mc 6. Sie ist die wichtigere. Wenn man den Fischzug ausschaltet und dafür eine Prämisse aus Mc 6 ergänzt, so kann man sich ihr ursprüngliches Aussehen etwa folgender maßen vorstellen. Die Jünger fahren vom jenseitigen Ufer nachts heim über den See, ohne Jesus. Als sie aber bei Morgengrauen nahe dem Ziel sind, steht er dort schon ἐπὶ τῆς γῆς und hat ein Mahl für sie bereit. Die Speisung geschieht hier nicht am Abend, sondern am frühen Morgen; nicht vor der nächtlichen Überfahrt, sondern nachher; nicht am jenseitigen Ufer des Sees, sondern am diesseitigen. Und sie gilt nicht der Volksmenge, sondern den Jüngern, hat also trotz der ab-

[1]) Die Syra bietet in 7. 8: „er warf sich in den See und schwamm und kam an, denn man war nicht weit vom Land; die anderen Jünger kamen im Boot und schleppten das Netz.“ Diese Verbesserung beruht auf Misverständnis des von mir dargelegten Pragmatismus. — Bemerkenswert ist der Zug, daß Petrus seinen Rock beim Sprung ins Wasser nicht ablegt, sondern anzieht, um nicht nackt vor Jesus zu erscheinen. Dabei scheint vergessen zu sein, daß es Nacht ist, da die Fischer doch nur bei Tageshitze ihrer Kleidung sich entledigen.

weichenden Tageszeit eine größere Ähnlichkeit mit der Eucharistie [1]). Die Wanderung Jesu über den See, an den Jüngern vorbei, fehlt samt der Aufnahme ins Schiff; sie finden ihn einfach an Ort und Stelle, ohne zu wissen, wie er hingelangt ist; das Gespenst, wofür sie ihn bei Markus halten, ist in den Auferstandenen verwandelt, der ja ein Revenant im wahrsten Sinn des Wortes war. Dadurch assimiliert sich dies Mahl am galiläischen See dem Mahl zu Emmaus, das gleichfalls in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen statt fand. Dagegen der Gedanke von Lc 24, 41 liegt fern, daß der Auferstandene vor allem selber ißt, um seine Leiblichkeit zu beweisen.

Hinsichtlich des einen Zuges, daß er sich ins Wasser stürzt, um zu Jesus zu gelangen, gehört zwar auch Petrus in die Geschichte der mit der Speisung verbundenen nächtlichen Überfahrt, nach Mt 14, 28 ss. Aber hauptsächlich gehört er doch in die damit contaminierte andere Geschichte, die der von Lc 5, 1 ss. entspricht: er wird vor den übrigen Jüngern ausgezeichnet, er soll insonderheit die Ehre des Fischzuges oder wenigstens des Bergens der Fische haben. Außerdem ist er auch hier wieder in Beziehung zu dem Anonymus gebracht. Er steht auf mehr als einer Basis, und nirgends fest.

21, 14—24.

Dies Stück berührt sich nur mit einem Ingrediens des vorigen, nämlich mit dem Fischzuge des Petrus und mit seiner Beziehung zu dem Anonymus. Jedoch wirbt Petrus hier nicht mehr, sondern er hütet das Erworbene. Zu 10, 1 ss. besteht kein Verhältnis, wohl aber zu 13, 36.

In 15—17 wird Petrus, der den zum Tode Verurteilten verleugnet hat, von dem Auferstandenen rehabilitiert, den er zuerst erkannt hat. Die dreimalige Wiederholung der rehabilitierenden Worte entspricht der dreimaligen Verleugnung; der etwas auffallende Wechsel eines Ausdrucks dabei scheint keine sachliche Bedeutung zu haben.

Der Vers 18 schlägt ein anderes Thema an [2]). Nach der Erklärung

[1]) Der Cantabrigiensis und die Syra setzen in Vers 13 εὐχαριστήσας zu, aber an verschiedenen Stellen.

[2]) Der Wortlaut schwankt in der Überlieferung. Der Vaticanus, die Latina und die Syra lesen: ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας σου καὶ ἄλλος ζώσει σε καὶ οἴσει (Syra ὥσει) ὅπου οὐ θέλεις. Dagegen der Sinaiticus und der Cantabrigiensis: ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου καὶ ἄλλοι ζώσουσίν σε καὶ ποιήσουσίν (Cant. ἀπάγουσίν) σε ὅσα (Cant. ὅπου) οὐ θέλεις.

in 19a soll damit dem Petrus sein Martyrium angesagt werden. Das ἄλλος ζώσει σε geht auf die Bindung des Deliquenten und das ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου[1]) darauf, daß dieser die Hände zu dem Zweck hergeben muß. Man hat das ἐκτενεῖς auf die Kreuzigung mit ausgereckten Armen bezogen; dann müßte es aber hinter der Bindung stehn und nicht vorher. Um diesem Einwande zu entgehen, hat man neuerdings zu der Erklärung gegriffen, daß die Hände des Verurteilten, der sein Kreuz selber tragen mußte, ausgestreckt an das Ende des Querbalkens gefesselt worden seien; bei Jesus und Simon von Cyrene ist davon freilich nichts zu merken. Mir scheint diese antiquarische Gelehrsamkeit überflüssig. Man macht sich die Schwierigkeit selber, indem man aus Vers 18 durchaus eine Beschreibung der Kreuzigung herausbringen will. Es ist da nur im Allgemeinen von Hinrichtung die Rede, nicht von einer besondern Art derselben. — Zu vermerken bleibt noch der auffallende Wechsel des zeitlichen Standpunktes in den Antithesen. „Als du jung warest, gürtetest du dich selber" läßt Petrus bereits gegenwärtig als gealtert erscheinen. „Wenn du aber alt geworden sein wirst, wird ein Anderer dich gürten" setzt dagegen voraus, daß er gegenwärtig noch jung ist. In dem ersten Satz scheint der Verfasser aus der von ihm angenommenen Situation (bald nach der Auferstehung Jesu) herausgefallen zu sein; er hätte schreiben müssen: so lange du noch jung bist, gürtest du dich selber.

Mit der zweiten Hälfte von Vers 19 beginnt ein neuer Absatz. Das Thema ist jedoch auch hier das Martyrium Petri. Denn ἀκολουθεῖν hat hier (sonst nur noch in 12, 26) den gesteigerten Sinn der Nachfolge in den Tod, wie bei Markus. Darum kann das ἀκολουθοῦντα in Vers 20 nicht richtig sein[2]). Durch das ἀκολουθεῖν unterscheidet sich Petrus ja eben von dem Anonymus. Er nimmt Anstoß nicht daran, daß jener auch nachfolgt, sondern gerade daran, daß er nicht nachfolgt. Ihm gilt das Erleben der Parusie für wünschenswerter als der Märtyrertod vorher. Das erhellt zweifellos aus Vers 22. Zweifeln kann man nur über den Sinn von μένει (Cant. μένει οὕτως). Am nächsten liegt es, dem Wort die Bedeutung von οὐκ ἀποθνήσκει zu geben. Denn diese ist nach dem Verfasser von Vers 23 die zu seiner

[1]) Nach dem Vorbilde von ἐκτείνειν τὸν τράχηλον (Epict. I 1, 19).

[2]) Es fehlt im Sinaiticus, freilich zugleich mit dem folgenden ὅς, welches unentbehrlich zu sein scheint, da es kaum aus ὅν entnommen werden kann.

Zeit gewöhnlich angenommene. Er scheint sie auch seinerseits nicht zu bestreiten, sondern nur gegen das kategorische Misverständnis der condicional gefaßten Weissagung zu protestieren. Natürlich hat er dieselbe nicht erfunden; jedoch die Möglichkeit, daß er sie (d. h. den Vers 22) zu Papier und in die Fassung gebracht hätte, auf die es ihm ankam, wäre nicht einmal dann ausgeschlossen, wenn er sie misverstanden hätte.

Unter dem Anonymus wird hier anders als in 19, 25. 26 Johannes Zebedäi verstanden und die ephesische Tradition über ihn vorausgesetzt. Wie kann aber auf grund einer falschen Tradition ein vaticinium ex eventu entstehen, dessen Nichterfüllung Sorge macht? Es scheint an Mitteln zu fehlen, um dies Rätsel befriedigend zu lösen. Daran ist jetzt nicht mehr zu rütteln, daß Johannes Zebedäi lange vor Petrus seinem Meister in den Tod gefolgt und zusammen mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem hingerichtet ist.

Vers 24 gesellt sich zu 19, 35, unterscheidet sich jedoch darin, daß der Anonymus hier nicht bloß als der Zeuge, sondern auch als der Schriftsteller (καὶ γράψας ταῦτα) gilt. Mit Vers 25 folgt auf 20, 30. 31 noch eine zweite Unterschrift. Sie wird aber von Tischendorf und Blaß gestrichen, da sie im Sinaiticus fehlt.

Ergebnisse der Analyse. Text und Sprache.

Die Form der Bearbeitung.

Was nicht zur Grundschrift (A) gehört, darf a potiori die Bearbeitung (B) genannt werden. Es kommen in B zwar einige originale Stücke vor, die zu A in keiner Beziehung stehen, wie das Gespräch mit Nikodemus und die Gleichnisse vom Hirten und vom Weinstock; allein das Meiste lehnt sich an A an. In der Bearbeitung selber zeigen sich innere Unterschiede, sie ist nach und nach entstanden und das Werk mehrerer Hände: B^1 B^2 u. s. w. Mit einem einzigen ergänzenden und verbessernden Epigonen kommt man nicht aus, wenngleich natürlich Einer den ersten Schritt getan hat und vielleicht die Hauptsache. Auch nicht mit Einem Interpolator neben dem Bearbeiter; den Namen Interpolation spart man besser auf für kleinere Zusätze (wie z. B. οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωυσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων 7, 22), welche zum teil noch im Sinaiticus oder im Cantabrigiensis fehlen.

Nicht selten kann man in B ein stufenweises Wachstum verfolgen. Der ersten Erscheinung des Auferstandenen (20, 1—18) wird eine andere (19—23) hinzugefügt und eine letzte (24—29) und nach Toresschluß (30. 31) noch eine allerletzte (21, 1 ss.); das Folgende fußt immer auf dem Vorhergehenden, ohne wirklich dazu zu gehören. Ebenso wird in 6, 52—59. 60—65. 66—71 ein Nachtrag an den andern gehängt. Einfachere Fälle der Art liegen vor in 3, 9 ss. 3, 31 ss. 10, 11 ss. Neben diesen wuchernden Continuationen kommen störende Einschaltungen vor, wie der Wettlauf der beiden Jünger zum Grabe in Kap. 20 und die beiden Schwestern in Kap. 11. Namentlich aber gleichstufige Varianten, gleichsam verschiedene Entwürfe über das selbe Thema, z. B. 6, 36—40 = 41—46; 7, 25—30 = 40—44; 1, 22—24 = 25—28; 1, 29—31 = 32—34. In dem ungegliederten Haufen von Reden und Geschichten, die den mittleren Teil des Evangeliums (Kap. 7—12) ausfüllen, wird ein Leitmotiv beständig wiederholt. Die Juden suchen Jesus zu greifen, wollen ihn steinigen, beschließen ihn zu töten. Die Attentate sind zum teil tumultuarisch, zum teil gehen sie auch von der Behörde aus. Die Archonten trachten ihm nach dem Leben (7, 25), die Pharisäer erklären seine Anhänger für excommuniciert (9, 22. 12, 42), die Erzpriester und Pharisäer schicken Schergen, ihn zu verhaften (7, 32), und verurteilen ihn ungehört zum Tode (7, 46 ss. 11, 47 ss. 12, 10). Es bleibt aber beim bösen Willen; die Versuche haben keine Wirkung, namentlich nicht die stets wiederholten, ihn zu greifen (7, 30. 43 s. 8, 20. 10, 39). Jesus läßt sich dadurch nicht stören und kaum unterbrechen. So in Kap. 7 und am großartigsten in 10, 31 ss.: während die Gegner mit Steinen in der Hand vor ihm stehen, beweist er ihnen ganz theoretisch aus der Schrift, daß sie im Unrecht seien. Nach dem ersten Steinigungsversuch (8, 59) verbirgt er sich zwar, ist aber gleich darauf (9, 1) wieder auf dem Plan, als sei nichts geschehen; die Pharisäer fahnden auf ihn, und wie sie am Schluß mit ihm zusammentreffen, lassen sie sich gelassen Beleidigungen von ihm gefallen. Hinterher (12, 36) verbirgt er sich ein zweites mal, um jedoch gleich darauf (12, 44) öffentlich vor dem großen Publikum mit erhobener Stimme zu predigen.

Natürlich ist der eigene Bestand von A bei der Vermehrung nicht unangetastet geblieben. Wohl die meisten dazu gehörigen Stücke sind überarbeitet; von einigen haben sich nur Fragmente erhalten (7, 3. 4). Andere werden ganz ausgelassen oder durch spätere Varianten

ersetzt sein. Dies läßt sich freilich schlecht kontrolieren. Erkennbar dagegen und zum teil schon längst erkannt sind gewisse redaktionelle Zwischenglieder. Dahin gehören Übergänge (2, 23—25. 4, 1—3. 6, 22—24 u. a.) und summarische Angaben, die sich dadurch charakterisieren, daß Jesus fortwährend viele Zeichen getan haben soll. Ferner z. B. die Zählung der beiden ersten galiläischen Wunder (2, 11. 4, 54), die Schlußbetrachtung über das öffentliche Reden Jesu zu den Juden (12, 37—42) und das Explicit des ganzen Buchs (20, 30. 31), womit der Vers 19, 35 verwandt ist. Endlich gewisse isolierte Einsätze, die sich wie Fremdkörper in dem Zusammenhange ausnehmen und ihn zerreißen, wie 6, 4. 10, 6. 10, 32. 33. Sofern sie Datierungen nach Festen enthalten, stehen sie in Verbindung mit dem Haupteingriff der Redaktion, nämlich der Einschiebung der jerusalemischen Festreisen (besonders in die galiläische Periode, doch nicht bloß in diese) und die dadurch bedingte Umstellung gewisser zu A gehöriger Stücke, die eine heillose Verwirrung des Pragmatismus zur Folge gehabt hat. Interpretamente wie in 1, 38. 42 s. dagegen, die man für später eingeschaltet angesehen hat, sind unschuldig und wenig störend.

Die Erzählungen.

Die in der Analyse dargelegten Beobachtungen haben ergeben, daß in der Tat die Erzählungen und die Reden sich scheiden, wenngleich nur a potiori. Es hat sich ferner herausgestellt, daß Renan, dem sich neuerdings Andere angeschlossen haben[1], im Allgemeinen mehr Recht hat als Ch. H. Weiße, wenn er die Erzählungen zu A weist und die Reden zu B. In A finden sich wenigstens keine l a n g e n Reden, die den historischen Faden verdecken, und keine Überwucherungen der Erzählung durch Dialoge.

1. In A blickt der Plan des Markus noch durch, und einige Erzählungsstücke zeigen nahe Verwandtschaft mit Markus. Aber weit auffallender ist doch, wie wenig der Verfasser an die alte Vorlage sich gebunden fühlt, wie frei er mit ihr schaltet. A bezeichnet nicht einen weiteren Schritt in der Fortentwicklung der Überlieferung, sondern ist die originale Schöpfung einer ausgesprochenen Persönlichkeit, eines wirklichen Autors, der freilich anonym bleibt.

[1] So W. Soltau in den Studien und Kritiken 1908 p. 177 ss. und die von ihm in der Note 2 zu p. 178 citierten Autoren.

Wie weit der Prolog zu A gehört, läßt sich nicht ausmachen; die Kindheitslegenden fehlen wie bei Markus. Am Anfang des Evangeliums steht ebenfalls wie bei Markus Johannes der Täufer. Aber er ist nur der Zeuge über Jesus, läßt von persönlicher Beziehung zu ihm nichts merken, und tauft ihn nicht. Jesus wird nicht erst durch die Taufe mit dem Geist gesalbt und auch nicht durch den Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden. Ob die Jüngerberufung (1, 35 ss.) zu A gehört, ist mehr als fraglich. Es scheint, daß die Jünger in A nicht als ein geschlossener Kreis vorgestellt werden, der in beständiger Lebensgemeinschaft mit dem Meister steht und gewissermaßen seine Familie bildet. Er lebt vielmehr in Gemeinschaft mit seiner leibhaftigen Familie, mit seiner Mutter und mit seinen Brüdern, die an ihn glauben und ihm große Dinge zutrauen (2, 5. 7, 3. 4). Mit ihnen zusammen siedelt er von seiner Heimat, als welche nicht Nazareth, sondern das benachbarte Kana genannt wird, nach Kapernaum über, und mit ihnen zusammen verlegt er hernach seinen Sitz von da nach Jerusalem — während er nach Markus selbein nach Kapernaum geht, sich von Mutter und Brüdern, als diese ihn einheimsen wollen, los sagt und seine Jünger als seine wahre Familie bezeichnet [1]). Der Hauptinhalt der galiläischen Periode bei Markus fehlt in A gänzlich. Jesus heilt nicht fortwährend, in Kapernaum und auf Wanderungen von da aus, die Kranken und die Besessenen, sondern er tut nur zählbare Wunder höchst außerordentlicher Art. Man pflegt die Berichte darüber nicht als sinnlich, sondern als sinnbildlich zu verstehen, und wenn man sie nicht geradezu für Allegorien ausgibt, so hält man sie doch nur für durchsichtige Einkleidungen einer Idee. Als ob sich krasser Wunderglaube nicht ganz gut mit geistiger Religiosität und selbst mit Mystik vertrüge! Diese Mirakel sind in Wahrheit so durchsichtig wie ein Brett; kein Merkmal und keine Andeutung weist darauf hin, daß sie Transparente [2]) seien. Sie

[1]) Auch bei Markus sind allerdings die Jünger fluktuirend, aber sie haften doch mehr an ihm, und ein paar sind intim mit ihm. Die Zwölf, die auch in B und bei Markus nur selten und an späten Stellen erscheinen, kommen in A überhaupt nicht vor; an ihre Stelle treten die Brüder Jesu. Diesen gilt auch die Osterbotschaft (20, 17); die Jünger weilen freilich damals nach A überhaupt nicht in Jerusalem.

[2]) Diesen Ausdruck gebrauchen Kuno Fischer in einem 1864 erschienenen lesenswerten Aufsatz über Strauß, der von Hugo Falkenheim 1908 neu gedruckt ist, und W. Heitmüller.

sollen weiter nichts sein als massive Wunder, bestimmt nicht für die Jünger, sondern für die einfältigen Galiläer, denen Jesus auf diese Weise sich offenbart, ihrem Verständnis angemessen. Nebenbei hat das Wunder von Kana ursprünglich wohl auch eine pragmatische Bedeutung gehabt; der Eindruck war nicht der erwünschte, und das gab den Anlaß, daß Jesus seine Heimat verließ. — Mit dem kontinuirlichen Heilen und Exorcisieren ist bei Markus zugleich ein Lehren Jesu bei jeder passenden Gelegenheit verbunden. Auch das fehlt in A, Jesus tut in Galiläa nur Wunder, hält aber keine Reden.

Die galiläische Periode endet wie bei Markus mit der Speisung der Fünftausend und der Fahrt über den See. Es folgt dann aber nicht zunächst eine unstete Wanderung, die erst zum Schluß die Richtung auf Jerusalem nimmt, sondern sofort eine förmliche Übersiedlung nach Jerusalem; auf die Aufforderung der Brüder, die selber dorthin voraus gehen, vermutlich zusammen mit der Mutter. Der Weg geht nicht durch Peräa, sondern durch Samarien wie bei Lukas, ohne daß jedoch eine Berührung mit diesem statt fände — die Geschichte von dem samarischen Weibe und der Gründung der samarischen Gemeinde ist völlig originell[1]). Bei Markus tut Jesus in Jerusalem überhaupt keine Wunder, in A tut er zwei. Das eine gleich nach seiner Ankunft. Es führt, wie es scheint, alsbald zu einem Conflict mit den Juden und zur Flucht Jesu aus Judäa in eine entlegene Gegend. Mit der Flucht endet der als nur kurz zu denkende erste Aufenthalt in Jerusalem, der mittlere Teil von A. Der letzte, die Passion enthaltend, beginnt mit der Auferweckung des Lazarus, die wieder höchst eigentümlich ist, namentlich auch in ihrer pragmatischen Verwertung. Sie motiviert die Rückkehr nach Jerusalem. Jesus verläßt sein Asyl und begibt sich in den Tod, um das Leben des kranken Freundes zu retten; er geht nicht wegen des Pascha nach Jerusalem, obwohl die Zeit dieses Festes bevorsteht. Die Scene der Auferweckung des Lazarus ist Bethanien, wo Jesus Freunde hat und wo er bleibt. Dort feiert er auch, nicht am Paschaabend, sondern einen Tag früher, das letzte Mahl mit seinen Jüngern, bei dem er ihnen die Füße wäscht; von dort

[1]) Es findet sich darin (4, 35) eine Zeitbestimmung: vier Monate vor der Ernte, d. i. etwa im Februar. Sie stimmt nicht mit dem Laubhüttenfeste in B (7, 2), wohl aber zu A. Jesus hält sich nach A von Februar bis Ostern in Jerusalem und Bethanien auf, mit einer Unterbrechung.

geht er mit ihnen in den Garten, in dem er überfallen wird. In der Stadt selbst und öffentlich tritt er nach A bei dem zweiten Aufenthalt in Jerusalem nicht mehr auf; nur als Gefangener wird er dahin gebracht, wie es scheint nicht erst zum Hohenpriester, sondern gleich zu Pilatus — denn nur von diesem kann die römische Cohorte unter einem römischen Hauptmann beordert sein, welche die Verhaftung vornimmt. Nicht nur das Verhör vor dem Synedrium fehlt, sondern auch der Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus. Judas und Petrus und andere benannte Jünger scheinen überhaupt in A nicht vorzukommen, auch die Eltern und die Brüder Jesu nicht mit Namen; ebenso wenig der Anonymus, den er lieb hatte. Auf das Todesurteil folgt sofort die Kreuzigung am Tage vor dem Pascha, dann der Tod und dessen Constatierung, das Begräbnis und die Auferstehung. Alle Episoden des Markus, auch Barabbas, die Verspottung durch die Kriegsknechte, die Geißelung, sind ausgelassen; nur nicht die Tränkung mit dem Essigschwamm, weil dabei ein Ezob verwendet wird, welcher für die Kennzeichnung Jesu als des wahren Paschalammes von Bedeutung ist. Mit den Episoden aber wird das Pathetische, das Passionsmäßige, abgestreift. Der Tod Jesu erscheint nicht eigentlich als Leiden. Jesus sucht ihm nicht zu entgehen, sondern stellt sich freiwillig den Häschern, unter der Bedingung freien Abzugs für seine Jünger; er wird nicht vergewaltigt, das ganze große Aufgebot sinkt vor ihm in den Staub. Die Scene in Gethsemane, mit der Bitte, der bittere Kelch möge an ihm vorübergehen, fehlt; nicht minder der Ruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!

2. B weicht in einem Hauptpunkt stärker von Markus ab als A, nämlich in der Einsetzung der Festreisen. Dadurch wird der alten unchronologischen Überlieferung eine schematische Chronologie aufgezwungen [1]), ähnlich wie es bei einem großen Teil der historischen Bücher des Alten Testaments geschehen ist, und die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu auf drei bis vier Jahre verlängert. Indem ferner die Festreisen den Hauptinhalt schon der galiläischen Periode bilden, wird Galiläa (und Kapernaum) hinter Judäa (und Jerusalem) zurückgedrängt, stellenweise so sehr, daß es gar nicht mehr als Heimat Jesu gilt, sondern nur als seine zeitweilige Zufluchtsstätte. Das darf indessen darüber nicht täuschen, daß B im Allgemeinen das Bestreben

[1]) Wie äußerlich dabei verfahren wird, lehren Stellen wie 6, 4. 10, 22.

hat, den Erzählungsstoff der synoptischen Tradition näher zu bringen und ihn daraus zu vervollständigen. Die Taufe Jesu wird nachgetragen, wenngleich nur seitlings in einer Rede des Täufers: ebenso die Berufung der ersten Jünger. In eigentümlicher Weise wird die Ausscheidung der Zwölf aus der Menge der Jünger berichtet, und in Verbindung damit das Petrusbekenntnis, welches freilich modificiert werden muß, um in die Anschauung zu passen, daß Jesus sein wahres Wesen niemals verhohlen hat. Mit Petrus wird zugleich Judas Ischarioth eingeführt, später erscheint er in Verbindung mit dem Anonymus. Daneben kommen Andreas Philippus und Thomas vor, besonders in Dialogisierungen. Dagegen die leiblichen Brüder Jesu, die für A charakteristisch sind, werden nach Kräften unkenntlich gemacht und für ungläubig ausgegeben. Die meisten Ergänzungen stammen aus der synoptischen Passionsgeschichte. Die Tempelreinigung und -lästerung wird gleich zu Anfang eingesetzt, der Einzug zu Palmarum davon getrennt an viel späterer Stelle. Er folgt erst auf das Mahl von Bethanien, welches sich an die Auferweckung des Lazarus anschließt, vermutlich nach dem verdrängten Vorbilde von A. Weiter ist das Paschaabendmahl (13, 21 ss.) nachgetragen, natürlich auch der Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus. Ferner das Verhör vor dem Hohenpriester, Barabbas, die Geißelung, Verspottung und Mishandlung durch die Kriegsknechte, die Ausrichtung des Begräbnisses durch Joseph von Arimathia. Während in A wohl hie und da sachliche Convergenzen mit Lukas vorkommen, direkte Berührungen aber nur mit Markus [1]), läßt sich für B Entlehnung aus Lukas nachweisen in Martha und Maria und in dem Mahl von Bethanien, Abhängigkeit von ihm in dem Spruch 1, 51 (Act 7, 56), in dem Namen des Hohenpriesters Annas, in dem Backenstreich beim Verhör (Act 23, 2), in den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern in Jerusalem. Aus Matthäus, mit dem A nichts gemein hat, finden sich in B manche mehr oder minder wörtliche Citate [2]). Auf Matthäus wird auch die Formel ἵνα πληρωθῇ zurückgehen; die Schriftbeweise gehören sämtlich zu B, desgleichen die merkwürdig literarischen Rückweise Jesu auf Worte, die er früher einmal gesagt hat,

[1]) z. B. ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός 4, 52; χορτός 6, 10; ἐγείρεσθε ἄγωμεν 14, 31.

[2]) 3, 3 = Mt 18, 3; 6, 3 = Mt 15, 29; 12, 8 = Mt 26, 11; 12, 25 = Mt 10, 39; 13, 16 und 15, 20 = Mt 10, 24; 13, 20 = Mt 10, 40.

und auch die Angaben darüber, daß den Jüngern erst später ein Licht über dies und jenes aufgegangen sei.

3. Natürlich bleibt A bei alle dem die Grundlage von B. Doch muß noch auf einen Unterschied hingewiesen werden. Die Flucht aus Jerusalem wird in B um ihre pragmatische Bedeutung gebracht und die Lazarusgeschichte auch; beides ist nur Episode. Das hat die Disposition des Stoffes beeinflußt. In A sind drei Teile, die galiläische Periode, der erste Aufenthalt in Jerusalem bis zur Flucht, und die durch die Lazarusgeschichte motivierte Rückkehr nach Jerusalem in den Tod. In B wird nicht nur der Einschnitt zwischen der galiläischen Periode und dem ersten Aufenthalt in Jerusalem verwischt, sondern auch der Einschnitt zwischen dem ersten Aufenthalt in Jerusalem und dem zweiten. Während in A mit Rücksicht auf die Erzählung tripartiert wird, wird in B mit Rücksicht auf die Reden bipartiert. Die beiden Hälften sind die öffentlichen Reden Jesu an die Juden, und die esoterischen an die Jünger vor der Passion; sie werden auf das schärfste geschieden durch die Schlußbetrachtung in der Mitte (12, 37—42). Das bedeutet, daß das Historische in B Nebensache ist, das Didaktische Hauptsache. Es bestätigt sich also das Ergebnis, daß die langen Reden und Dialoge charakteristisch für B sind.

Die Reden.

1. B muß in A Ansatzpunkte auch für die Reden gefunden haben. Ohnehin wäre die Annahme unnatürlich, daß A sich überall auf nackte Erzählungen beschränkt und nicht ebenso wie Markus auch solche enthalten habe, an die sich Ansprachen schlossen. Einige und vielleicht die meisten davon lassen sich noch erkennen und ausscheiden; vorangehen diejenigen an die Juden, die an die Jünger kommen zuletzt — genau wie bei Markus wird beides streng aus einander gehalten. Was für A in Anspruch genommen werden darf, möge hier in Übersetzung zusammengestellt werden.

4, 5 ss. Jesus kam nach einer samarischen Stadt namens Sychar, an eine Stelle bei dem Grundstück, das Jakob seinem Sohne Joseph gegeben hatte: da war der Brunnen Jakobs. [6] Ermüdet von der Wanderung setzte er sich also am Brunnen nieder, um die Mittagsstunde. [7] Da kam eine samarische Frau, Wasser zu schöpfen; er bat, sie möchte ihm zu trinken geben. Als sie sich nun dazu an-

schickte, [10] sprach er: wüßtest du Bescheid um das, was Gott gibt, und um den, der zu dir spricht, so bätest du ihn und er gäbe dir lebendes Wasser! [11] Sie sagte: Herr, woher hast du lebendes Wasser? [12] Bist du mehr als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen [1]) gegeben und selber daraus getrunken hat [2]), wie auch seine Söhne und das Vieh? [13] Jesus antwortete: Wer von diesem Wasser trinkt, den dürstet wieder, [14] wer aber von dem Wasser trinkt, das ich gebe, den dürstet nimmermehr, sondern das Wasser, das ich gebe, wird ihm ein Quell springenden Wassers. [15] Sie sprach: Herr, gib mir dies Wasser, daß ich nicht mehr dürste und nicht immer wieder hieher schöpfen gehen muß! .... [28] Sie ließ nun ihren Krug stehen und lief in die Stadt und sagte zu den Leuten,.... [30] Sie kamen heraus zu ihm und brachten ihm Speise. [32] Er aber sagte zu ihnen: Ich habe eine Speise zu essen, von der ihr nicht wißt; [34] meine Speise ist, daß ich den Willen dessen der mich gesandt hat tue, und sein Werk [3]) vollende. [35] Nicht wahr, ihr sagt: es dauert noch vier Monat bis zur Ernte? Siehe ich sage euch: hebt eure Augen auf und seht, daß die Felder bereits weiß zur Ernte sind. [36] Schon empfängt der Schnitter seinen Lohn und bringt die Frucht ein, so daß die Freude des Säens und Erntens für ihn zusammenfällt. [39] Da glaubten Viele von ihnen, [40] und sie baten ihn, bei ihnen Quartier zu nehmen, und er blieb da zwei Tage.

5, 30ss. (Zu den Juden.) Ich kann nichts von mir selber tun; wie ich höre, urteile ich, und mein Urteil ist richtig, denn ich tue nicht, was mir gefällt [4]), sondern was dem gefällt, der mich gesandt hat. [31] Wenn ich über mich selber zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. [32] Ein Anderer ist es, der über mich zeugt, und ihr wißt, daß das Zeugnis wahr ist, welches er über mich abgelegt hat. [33] Ihr selbst habt zu Johannes geschickt und er hat für die Wahrheit Zeugnis abgelegt; [35] er war der brennende und scheinende Leuchter [5]), ihr aber wolltet euch nur einen Augenblick an seinem Lichte erfreuen. [37] Und auch der Vater selbst, der mich gesandt hat, zeugt über mich. Ihr habt weder jemals seine Stimme gehört noch seinen Anblick gesehen,

[1]) mit totem (nicht fließendem) Wasser.
[2]) er war ihm gut genug.
[3]) meine Mission an die Menschen.
[4]) τὸ θέλημα = τὰ ἀρεστά 8, 29 = רצון.
[5]) für den ihr ihn hieltet.

[38] und sein Wort laßt ihr nicht in euch haften; denn ihr glaubt dem nicht, den er gesandt hat.

7, 21 ss. (Zu den Juden.) Ich gehe und ihr werdet mich suchen, und wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen. [25] Sie sagten: wer bist denn du? Er sprach: Kaum habe ich angefangen mit euch zu reden (so tut ihr diese Frage?). [26] Ich hätte zwar viel über mich zu reden und zu urteilen; es genüge aber: mein Absender ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich. [38] Ich rede, was ich von meinem Vater gehört habe, und ihr tut, was ihr von eurem Vater gesehen habt. [39] Sie sagten: unser Vater ist Abraham. Er sprach: Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut die Werke Abrahams! [40] Nun aber sucht ihr mich zu töten, da ich euch doch die Wahrheit rede, die ich von Gott gehört habe — das hat Abraham nicht getan. [44] Ihr stammt von Kain, und die Gelüste dieses eures Vaters wollt ihr tun; der war der Urmörder und stand nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner war auch sein Vater. [59] Da huben sie Steine auf, ihn zu werfen. Jesus aber ging aus dem Tempel hinaus und verbarg sich.

13, 4ss. (An die Jünger.) Nach dem Mahl erhub sich Jesus, legte seine Kleider ab und schlug ein Leintuch um die Lenden, [5] dann goß er Wasser in ein Becken, wusch den Jüngern die Füße und trocknete sie mit dem Leintuche, das er um hatte. [12] Hernach legte er seine Kleider wieder an, setzte sich und sagte zu ihnen: Versteht ihr, was ich euch getan habe? [13] Ihr heißt mich Meister und Herr, und mit Recht, denn ich bin es auch. [14] Wenn nun ich, der Meister und Herr, euch die Füße gewaschen habe, so müßt ihr auch einer dem anderen die Füße waschen. [15] Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr tut, was ich euch getan habe.

14,1 ss. (An die Jünger.) Ich gehe alsbald weg von euch zum Vater, und ihr seht mich auf Erden nicht wieder! Euer Herz werde darob nicht bestürzt! [2] Im Hause meines Vaters ist reichlich Raum, sonst hätte ich euch gesagt: ich gehe, euch Quartier zu bereiten, [3] und komme dann zurück und hole euch zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seiet. [4] Und wo ich hingehe, dahin wißt ihr den Weg. [16] Ich will aber den Vater bitten, und er wird euch einen Beistand senden, der in Ewigkeit bei euch bleiben soll; [26-31] der wird euch Alles lehren... Ich sage euch Valet, verzagt darüber nicht; denn wenn ich nicht zum Vater ginge, so käme der Beistand nicht zu euch. Nun werde

ich weiter nicht mehr mit euch reden, steht auf, laßt uns gehen. [18,1] Nach diesen Worten ging er hinaus u. s. w.

2. In Bezug auf 5, 30ss. ist schon in der Analyse der Unterschied gegen das angeblich in Einem Atem damit gesprochene vorhergehende Stück (5, 19ss.) vermerkt worden, daß Jesus dort beständig ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν sagt, hier nie, und daß er sich dort durchgehend ὁ υἱός nennt, hier nirgend. Diese Beobachtung kann erweitert werden. Die inhaltlichen und sprachlichen Kennzeichen dessen, was man das echt Johanneische nennt, fehlen größtenteils bei A, nicht bloß in den Erzählungen, wo sie überhaupt zurücktreten, sondern auch in den Reden. Ein echt johanneisches Musterstück ist Kap. 17: monotones Glockengeläut, wo in beliebiger Folge die Elemente des selben Akkordes auf und abwogen. So etwas kommt in A nicht vor. Auch manche theologische Begriffe und Vorstellungen sind dort fremd; der Geist und der Teufel, die feindliche Welt, der Glaube an den Namen Jesu und das Gebet im Namen Jesu, der Menschensohn. Der Markusspruch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει bekommt die Form ἐγὼ ὑπάγω, Jesus nennt sich in A immer nur Ich. Aber die eigentümlichen Sätze, in denen auf dies Ich ein Abstraktum als Prädikat folgt, gehören nicht zu A; dort heißt es: i c h g e b e das Wasser des Lebens, nicht: i c h b i n das Wasser, das Brod, das Licht des Lebens, i c h b i n die Auferstehung, i c h b i n der Weg und die Wahrheit [1]). Die Kernsprüche, die im Katechismus stehen (Also hat Gott die Welt geliebt u. s. w., Gott ist ein Geist u. s. w.), stammen aus B; die Aussagen in A lassen sich nicht gut aus dem Zusammenhang nehmen und haben nicht den nötigen erbaulichen Klang, eher etwas Herbes und Befremdliches. „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" stammt freilich aus A, aber die Herausnahme dieses Spruches aus dem Zusammenhange hat auch zu einem gründlichen Misverständnis geführt.

3. Übrigens hat sich B allerdings auch in didaktischer Hinsicht an A gehalten und diese Grundlage meist nur in eigener Weise ausgebaut. Die wichtigsten synoptischen Materien fehlen nicht bloß in A, sondern überhaupt im ganzen Johannes. Es ist keine Rede vom Reiche Gottes, von der μετάνοια, von der Sündenvergebung, vom

[1]) Entsprechend 1 Joa 4, 8: Gott ist die Liebe — höchst merkwürdig. Auch im Prolog v e r k ü n d e t Jesus nicht das Wort, wie die Propheten, sondern er ist das Wort. Aber dort redet der Schriftsteller, nicht Jesus, und der Logos ist Subject, nicht Prädikat; es ist Personification beabsichtigt.

Kampf gegen die Dämonen; an die Stelle der Verkündigung des Evangeliums tritt die Ablegung der μαρτυρία. Die Schriftgelehrten werden nicht erwähnt; Jesu Lehrtätigkeit besteht nicht darin, daß er mit ihnen über das Gesetz diskutiert, über das Wesentliche und das Unwesentliche darin. Er steht vielmehr dem Gesetz fremd gegenüber, als sei es ein überwundener Standpunkt und stecke ihm und den Adressaten [1]) gar nicht mehr in den Gliedern. Der Kampf mit dem Judentum, der allerdings die ganze erste Partie der Reden ausfüllt, wird nicht auf einem gemeinsamen Boden geführt und ist in Wahrheit ein Protest gegen das Judentum, weil es nicht Christentum ist. Es handelt sich immer nur um das Bekenntnis des Christentums gegenüber Nichtchristen, d. i. zunächst gegenüber den Juden. Wenn Jesus sagt „Ich bin die Wahrheit", so bedeutet das ins Moderne übersetzt: das Christentum ist die absolute Religion. Weil er das Christentum vertritt, dessen διαφορά in der Christologie besteht, so redet er beständig über sich selbst und legt den Juden dar, daß sie vor allen Dingen an ihn glauben müssen. Und zwar an ihn als Lehrer. Denn seine Bedeutung liegt darin, daß er die religiöse Autorität schlechthin ist, der Quell aller religiösen Erkenntnis. Damit steht der Prolog im Einklang, wo er nicht der Christus, sondern der Logos ist, die adäquate, menschgewordene Offenbarung Gottes [2]). Als der bevollmächtigte Gesandte Gottes, zu verkünden, was er von dem Vater hört oder gehört hat, tritt er auch in A gleich anfangs (5, 30 ss.) den Juden gegenüber und führt dadurch sehr bald den Bruch mit ihnen herbei, weil sie seinen Anspruch auf Herkunft oder Sendung von Gott nicht anerkennen, vielmehr ihn deshalb zu töten suchen und sich damit als richtige Kinder des Lügners und Mörders von Anfang erweisen. In B wird seine Einheit und Gleichheit mit Gott wohl noch stärker hervorgehoben, aber von dem selben Gesichtspunkt aus und zu dem selben Zweck, daß er nämlich der ungetrübte und restlose Ausdruck dessen sei, was die Menschen vom Wesen und Willen Gottes wissen müssen. Er deckt sich mit Gott aus Gründen der Erkenntnistheorie, zur Garantierung der Sicherheit der christlichen Wahrheit. Das Heil oder, wie es bei Joa nach biblischem Sprachgebrauch immer heißt, das Leben ist die Folge der Erkenntnis Gottes; diese aber beruht auf dem Glauben

[1]) d. h. den Lesern des Buchs.
[2]) Vgl. Hebr 1, 1.

an die absolute Autorität des Meisters, der allein die Erkenntnis besitzt und mitteilt; sie kann nicht auf anderem Wege gewonnem werden. Auch bei den Synoptikern erscheint Jesus als der Lehrer κατ' ἐξουσίαν, und auch dort betont er wohl einmal seine ἐξουσία, wenn die Juden sie in Frage stellen. Aber dort postuliert er doch nicht bloß seine Autorität, sondern legt je nach Gelegenheit den Inhalt seiner Lehre dar. Bei Joa stößt er die Juden immer nur mit der Tatsache vor den Kopf, daß Er die Wahrheit sei; worin die Wahrheit bestehe, sagt er nicht. Denn der Glaube an ihn muß zuerst feststehen; er ist der Anfang, das Princip des Christentums, das christliche Symbolon gegenüber der Welt. Der Inhalt der Lehre kommt erst an die Reihe, nachdem das Bekenntnis zu Christus und der Anschluß an seine Gemeinde erfolgt ist; sie lebt in der Gemeinde und braucht nicht expliciert zu werden. Es geschieht freilich doch bis zu einem gewissen Grade, namentlich in den Reden an die Jünger. Man sieht daraus, daß es sich nicht um Theorie handelt, sondern um Praxis, um den Weg, den man zu gehen hat, um das Befolgen des Willens Gottes. Die Wahrheit muß getan werden (3, 21); Lüge und Mord fallen zusammen (8, 44). Die Worte Jesu sind Gebote, die man halten muß. Der Inhalt der Religion ist die auf den Monotheismus, wenngleich nicht auf das jüdische Gesetz, begründete Moral. Das ist ebenso wie bei den Alttestamentlichen Propheten und bei Muhammed, die mit diesem Begriff der Religion gegen das Heidentum protestieren. Christlich wird die Sache nur dadurch, daß der Gott, auf den sie gestellt wird, der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist; die Autorität Gottes wird durch die Offenbarung Jesu verbürgt [1]). Hin und wieder bekommt freilich die allgemeine Moral auch inhaltlich eine spezifisch christliche Färbung. Einmal wird die gegenseitige Dienstleistung, zweimal die Bruderliebe von den Jüngern gefordert [2]). Dagegen ist die enthusiastische und doch gefaßte Märtyrermoral des Markus, die Preisgabe von Leben und Habe in der Nachfolge Jesu, ganz unjohanneisch. Es fehlt auch jede Spur von Ascese und frommen Übungen.

[1]) Das ist freilich im Islam auch nicht anders, nur daß dort Muhammed an stelle Jesu tritt. Der Ausspruch 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich als den alleinigen Gott und Jesus Christus als deinen Boten erkennen" könnte grade so gut im Koran stehen, es brauchte nur Jesus Christus mit Muhammed vertauscht zu werden.

[2]) Daß die Liebe im vierten Evangelium besonders hervortrete, ist ein Märchen.

4. Während der Täufer und Petrus in ihren Bezeugungen den Namen Christus auffälliger weise vermeiden, bekennen die Jünger in der Berufungsgeschichte, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, der König von Israel sei (1, 41. 49). Die Juden stehen vor der Frage, ob er der Christus sei, und verlangen von ihm eine offene Erklärung darüber (10, 24). Pilatus verhört ihn, ob er König oder Gottes Sohn sei; er gibt es zu mit der Beschränkung, daß sein Reich ein Reich der Wahrheit sei. Einmal nennt er sich selbst Jesus Christus [1]), öfters den Menschensohn, den Sohn Gottes, oder einfach den Sohn [2]). In A lassen sich aber diese messianischen Bezeichnungen nicht nachweisen, wenigstens nicht im Munde Jesu. Und überall liegt seine Bedeutung nicht in der Messiaswürde. Sie liegt auch nicht in seinem Passionswerke, obgleich an vereinzelten Stellen gesagt wird, daß er sein Leben für die Seinen oder für das Volk dahingegeben habe. Daß der Messias am Galgen stirbt, ist kein Rätsel mehr. Die Passion ist kaum noch Passion. Der Tod ist vollständig in den Sieg verschlungen und beinahe nur eine Rückkehr zum Vater. Die Kreuzigung wird ὑψωθῆναι genannt, zwar zweideutig, jedoch auch in einem Sinn, welcher dem von δοξασθῆναι gleich kommt. In B hat aber diese fast doketisch anmutende Betrachtungsweise des Todes noch Fortschritte gemacht. In A ist Jesus doch noch etwas weniger ἀπαθής, er weint am Grabe des Lazarus. Er flieht vor den Juden, und es gehört eine gewisse Selbstüberwindung, ein Entschluß dazu, daß er sein Asyl verläßt und sich aus Liebe zu dem erkrankten Freunde wieder nach Jerusalem in die Todesgefahr begibt. In B fällt das weg, eine Gefahr von Menschen besteht für ihn nicht. Er selber bricht den Bau seines Leibes ab und richtet ihn wieder auf, niemand kann ihm sein Leben rauben, er allein hat die Macht, es abzulegen und wieder an sich zu nehmen. Sein letztes Gebet atmet nichts weniger als Todesangst, wie das von Gethsemane. Auch die Vokabel δοξάζειν (vergöttlichen) findet sich nur in B. Der Mann, von dem Kap. 9 handelt, ist nur deshalb blind geboren, damit die δόξα Jesu an ihm zur Erscheinung komme; auch das Wunder an Lazarus verrichtet er nicht, um ihm zu helfen, sondern um

[1]) 17, 3. Sonst wird er nur von dem Schriftsteller so genannt (1, 17. 20, 31).

[2]) Der Ausdruck ὁ πατήρ wird selten nach jüdischer Weise einfach als Äquivalent für ὁ θεός gebraucht, meist in dem Sinn von ὁ πατήρ μου; in der Zusetzung oder Auslassung von μου schwanken freilich die Zeugen stark. In 10, 1 ss. bezeichnet sich Jesus als den Hirten im Gegensatz zu den Pseudochristi.

seine δόξα zu erweisen, und läßt ihn darum erst sterben und ein paar Tage im Grabe liegen. Der Makel auf seiner δόξα, daß er nämlich in der Wahl des Judas Ischarioth sich versehen hat, wird peinlich empfunden und durch eine etwas verzweifelte Auskunft (13, 26. 27) beseitigt. Namentlich in Kap. 17 drängt sich „die Verherrlichung" sehr vor: als ihr Object erscheint dort τὸ ὄνομα, dessen Hypostasierung charakteristisch für B ist. Nur da kommt der Glaube an den Namen Jesu und das Gebet im Namen Jesu vor.

5. Mit der Messiaswürde Jesu wird auch seine Wiederkunft zurückgedrängt, die den Zweck hat, ihn die volle Verwirklichung der jüdischen Messiashoffnung noch nachholen zu lassen. Das ἔρχεσθαι, dessen Abstractum die παρουσία ist, steht immer vom ersten Advent, nicht vom zweiten; die eschatologischen Begriffe des Reiches Gottes und der Geenna fehlen. In A macht der Paraklet die Parusie Jesu überflüssig: er bleibt in Ewigkeit bei der Gemeinde, und also findet auch sie keinen katastrophischen Abschluß, sondern entwickelt sich auf Erden immerdar. In B wird diese kühne Neuerung zwar beseitigt oder korrigiert, darum aber doch die Parusie nicht wieder eingeführt [1]). Ihre Negation erscheint dort nur innerlicher und positiver, und durchdringt in dieser Form das Ganze von Anfang an. Das Gericht vollzieht sich nicht erst am jüngsten Tage, sondern schon in der Gegenwart; es ist eine Scheidung der Geister, die durch Jesus, und zwar durch seine Worte, bewirkt wird. Wer ihn und seine Worte annimmt, der ist schon auferstanden und zum Leben durchgedrungen — und umgekehrt. Das ewige Leben kommt nicht erst im Jenseits. Wer es nicht hienieden führt, ist schon gerichtet und dem Tode verfallen; wer es aber hienieden angefangen hat, setzt es ohne weiteres, nachdem er gestorben, im Himmel bei Jesus und dem Vater fort und braucht nicht auf die Auferstehung und das Endgericht zu warten [2]). Es tritt nun einerseits als Forderung auf, daß man sich durch Jesus auferwecken lassen solle; die moralische Auferstehung bedeutet dabei gleich viel wie die Wiedergeburt von oben. Andrerseits wird anerkannt, daß nicht jedermann dieser Forderung genügen könne,

[1]) Nur in wenigen ganz äußerlich angeleimten Stellen tritt Jesus als der Weltrichter und Auferwecker am jüngsten Tage auf.

[2]) Die Prärogative der Märtyrer, die nach dem Vorgange Jesu sofort nach ihrem Tode in den Himmel kommen, wird somit verallgemeinert. Vgl. meine Einleitung in die drei ersten Evangelien p. 104.

es sei denn, daß der Vater ihn ziehe. Eine verschiedene Prädisposition wird vorausgesetzt, derer, die auf Gott hören können (6, 45) und nach dem Guten streben, und derer, die anders gerichtet sind. Diese dualistische Prädisposition entspricht der Prädestination oder der Auswahl, welche schroff betont wird, während die allgemeine Möglichkeit der Bekehrung oder der μετάνοια zurücktritt. Darin liegt eine Antinomie, jeder soll es tun und nicht jeder kann es tun. Dieselbe liegt jedoch in der Natur der Sache und wird auch sonst ganz unbefangen ausgesprochen, namentlich von Paulus in dem bekannten Spruch: schaffet, daß ihr selig werdet, denn Gott ist es, der Wollen und Vollbringen in euch wirkt.

Während der Monismus des Wesens und der Offenbarung Gottes ebenso sehr hervorgehoben wird wie im Koran, wird doch zugleich ein Dualismus anerkannt, wenngleich er nicht in die höchste Sphäre reicht. Er zeigt sich auch in A, hat aber in B weiter um sich gegriffen. Er beherrscht freilich nicht in dem Maße das Ganze wie Baur meint. Er spielt auch nicht auf metaphysischem, sondern auf moralisch-intellektuellem Gebiete; es ist der Gegensatz zwischen Gut und Böse. Einmal erscheint er als Gegensatz zwischen Oben und Unten, zuweilen als Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, namentlich an zwei Stellen des zwölften Kapitels [1]). Gewöhnlich jedoch in anderer Weise. Wenn die Eschatologie überhaupt fällt, kann auch der alte Gegensatz des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν ἐρχόμενος nicht aufrecht erhalten werden. An die Stelle tritt der diesseitige Gegensatz zwischen Erwählten und nicht Erwählten, zwischen Welt und Kirche; insbesondere in Kap. 15 bis 17 liegt er zu grunde. Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hier etwas näher einzugehen, da es bei Gelegenheit der Analyse nicht gut geschehen konnte.

6. Κόσμος für die Menschenwelt kommt, wie mir gesagt wird, im klassischen Griechisch nicht vor. In der Septuaginta bedeutet es nur Schmuck [2]), nicht das Universum und nicht die Menschenwelt, wofür nach dem Hebräischen einerseits Himmel und Erde, andererseits die ganze Erde oder alles Fleisch gesagt wird. Dagegen findet es sich in

[1]) Darin liegt kein Dualismus, daß Jesus als das Licht der Welt bezeichnet wird, d. h. als der Erleuchter und Offenbarer. Heißen doch auch die Jünger bei Matthäus das Licht der Welt und der Täufer bei Joa ein Leuchter, an dessen Licht man sich erfreute.

[2]) z. B. κόσμος (צבא = צבי) τοῦ οὐρανοῦ = die Sterne.

diesen beiden Bedeutungen in der Sapientia [1]). Im Neuen Testament wird κόσμος für das Universum fast nur in der Redensart ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gebraucht, die sich zerstreut findet [2]). Sonst für die Erde und die Menschenwelt. So Mt 5, 13. 14: ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt; Mt 13, 38: der Acker ist die Welt; Mc 14, 9: das Evangelium soll in der ganzen Welt verkündet werden; Mt 7, 8. Lc 12, 30: die Reiche und Völker der Welt; Mc 8, 36: was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne.

Weitaus am häufigsten erscheint der κόσμος bei Joa. Zunächst auch gleichbedeutend mit πᾶσα σάρξ oder ἡ γῆ (17, 2. 4), in einem allgemeinen und neutralen Sinne. Jesus ist in die Welt gekommen, als Licht der Welt, um der Welt das Leben zu geben. Seine Brüder fordern ihn auf, sich nicht auf den galiläischen Winkel zu beschränken, sondern sich der Welt zu zeigen: er redet nicht heimlich, sondern in der Welt oder in die Welt hinein; die Welt (tout le monde) läuft ihm nach. In anderen Aussagen aber bedeutet ὁ κόσμος die fremde feindliche Welt. Zum teil steht dann das Demonstrativ dabei: ὁ κόσμος οὗτος. So findet sich der Ausdruck auch bei Paulus im ersten Korintherbrief, und zwar als Äquivalent des eschatologischen ὁ αἰὼν οὗτος, wie er gewöhnlich sagt. Bei Joa jedoch wird er gleichbedeutend und wechselnd mit dem absoluten ὁ κόσμος [3]) gebraucht, welcher zwar auch einen bösen, aber keinen eschatologischen Sinn hat. Der Gegensatz ist nicht die zukünftige Welt, sondern etwas Göttliches, welches schon in der Gegenwart besteht, in der Welt und doch nicht zu ihr gehörig. Nämlich Jesus oder die Kirche. Dazwischen besteht kein Unterschied, die Kirche ist die Erweiterung Jesu auf die Seinen; er ist der Weinstock, sie sind die Reben. Dieser absolute κόσμος ist ausschließlich johanneisch und findet sich außer dem ersten Brief nur in Kap. 14—17 und an zwei oder drei andern Stellen.

[1]) In der ersten 7, 17. 16, 17, in der zweiten 6, 26. 10, 1 (Ἀδαμ πατὴρ τοῦ κόσμου). 14, 6. Epiktet (Dissert. I 1, 8) definiert κόσμος als τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ. Bei den Stoikern ist κόσμος die von Gott organisierte μεγάλη πόλις der Menschen, also das Reich Gottes.

[2]) Da daneben ἀπ' ἀρχῆς κόσμου (Mt 24, 21) vorkommt, so stammt die Formel wohl aus Isa 40, 21. Καταβάλλεσθαι für gründen und καταβολή ist nur 2 Macc 2, 13. 30 nachweisbar. Hebr., aram. und lateinisch sagt man: fundamenta jacere.

[3]) Vgl. 8, 23. 14, 30 mit 12, 31. 16, 11; auch den Cantabrigiensis zu 17, 3. 13—18. 25. Etwas anders 13, 1. Bei Markus findet sich einmal (4, 19) ὁ αἰὼν absolut für ὁ αἰὼν οὗτος.

Corssen legt Gewicht darauf, daß unter der Welt die Juden und nicht die Heiden verstanden seien. Um der Situation willen, in der sich Jesus und seine nächsten Jünger befanden, sind die Juden allerdings zunächst die Vertreter der Welt. Aber mit der Welt ist doch nicht ein winziger Teil, sondern die ganze Menschheit gemeint. Die Juden könnten nicht die Welt genannt werden, wenn sie ausschließlich in Betracht kämen und von den Heiden unterschieden würden. Das Wichtige ist gerade, daß nicht sie die von der Welt Abgesonderten sind, sondern die Christen, daß sie mit den Heiden völlig zusammen geworfen werden. Darin zeigt sich der tiefe Haß gegen das Volk, das Jesum kreuzigte und seine Jünger verfolgte: es wird verworfen. In A findet sich freilich der böse feindliche κόσμος nirgend. Aber auch dort werden die Juden insgesamt zu der massa perditionis gerechnet, wenn sie nicht Kinder Abrahams sein sollen, sondern Kinder Kains, des Urmörders und Lügners. Der Sache nach läuft das in der Tat darauf hinaus, daß sie nicht von Gott, sondern vom Teufel stammen, was in B an die Stelle gesetzt wird.

An einigen eigentümlichen Stellen von B tritt neben der Welt oder statt der Welt ihr Fürst auf, nämlich der Teufel. Sein Werkzeug, fast seine Incarnation (6, 70) ist Judas Ischarioth, mit dem zusammen er am häufigsten genannt wird. Er steht im Kampf weniger gegen die Kirche als gegen Jesus. Er hat ihm aber nichts an, und gerade indem er ihn zu Tode bringt, bewirkt er seine eigene Verurteilung oder Niederlage und die Erhöhung, den definitiven Triumph Jesu (12, 31. 16, 11). Für die Jünger oder die Kirche ist damit der Teufel und die Welt unschädlich gemacht. „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden." Diese Aussage (16, 33) steht freilich vereinzelt und hat ihren wahren Sitz im ersten Brief und in der Apokalypse. Fremd ist dem vierten Evangelium die Betrachtungsweise der synoptischen Beelzebubsperikope, daß Jesus die Dämonen austreibt, um des Teufels Reich zu zerstören und das Reich Gottes anzubahnen; nur eine Reminiscenz daran ist eingedrungen (8, 48).

7. Der Paraklet soll nach A für die auf Erden verbliebenen Jünger Nachfolger und Ersatz ihres zum Himmel geschiedenen Meisters sein. Durch ihn werden sie erst in die volle Wahrheit geführt, von der sie durch Jesus nur Anfänge gehört haben. Er ist der Genius der Kirche, das leitende Princip ihrer geistigen Entwicklung; er macht sie ganz

selbständig [1]). In B wird er teilweise zurückgedrängt und größtenteils ganz ignoriert; an seine Stelle tritt der immanente himmlische Jesus und dessen Unio mit den Seinen auf Erden. Darum ist aber B keineswegs weniger kirchlich. Man stellt sich die Unio falsch vor, wenn man sie individuell oder mystisch auffaßt. Weizsäcker meint, sie beruhe auf der ganz persönlichen Erfahrung eines vertrauten Jüngers Jesu, dessen Intimität mit dem Meister fortzeugend und typisch gewirkt habe. Das ist vielleicht protestantisch gedacht, aber nicht johanneisch. Ob das Liebesverhältnis zwischen Jesus und dem Anonymus wirkliches Erlebnis ist, sei dahingestellt, obgleich nicht wenig darauf ankommt. Jedenfalls bleibt es einzigartig, hat keine vorbildliche, lehrhafte Giltigkeit und muß bei der Unio außer Betracht bleiben. Bei dieser handelt es sich nicht um eine mystische Vereinigung mit der Person Jesu, sondern um eine rationelle mit der Wahrheit, die er verkündet: „mein Wort bleibt in euch, ihr sollt bei meinen Worten bleiben, meine Gebote bewahren." Es handelt sich auch nicht um den historischen Jesus (κατὰ σάρκα) und um vertraute Bekanntschaft mit ihm, sondern genau wie bei Paulus lediglich um den himmlischen. Und dieser ist nicht etwa dem Einzelnen immanent, sondern primär der Kirche. Die Jünger, die Seinen, die Erwählten sind durchweg als Urzelle oder als Seminarium der Kirche gedacht [2]). Auch der Hirt in Kap. 10 ist nicht Hirt der Seele, sondern der Kirche, die mit der Alttestamentlichen Theokratie gleich gesetzt wird. „Wenn ihr nicht in mir bleibt, so könnt ihr keine Frucht bringen; von mir getrennt könnt ihr nichts schaffen" bedeutet mit andern Worten: extra ecclesiam nulla salus. Daher hat auch Jesus die Aufgabe, die Glieder seiner Gemeinschaft beisammen zu halten und keins zu verlieren. Obwohl also der immanente Jesus den Parakleten verdrängt, so hat er doch die selbe Funktion. Wie in A der Paraklet der Genius der Kirche ist, so ist in B der himmlische Jesus der Genius der Kirche auf Erden. Das christliche Pneuma kann natürlich nicht noch neben dem Parakleten und neben dem immanenten Jesus bestehen; es findet sich nur in späten Nachträgen, namentlich in 20, 22 (7, 39). Bei der

[1]) Der Pater Loisy nimmt so zu sagen für den Parakleten gegen Jesus Partei, im Interesse für die Autonomie der lebendigen katholischen Tradition.

[2]) Die Einzelnen bleiben nicht εἰς τὸν αἰῶνα auf Erden, sondern nur die Kirche (16. 16). Auch in den synoptischen Evangelien sind die Reden an die Jünger an ein zukünftiges Auditorium gerichtet, nämlich an die Kirche.

Taufe ist das Pneuma nicht das spezifisch christliche, aber auch da ist es bei Joa nicht echt; der Logos bedarf dessen nicht, daß in einem zeitlichen Moment der Geist auf ihn herabkomme.

Der Name der ἐκκλησία findet sich allerdings bei Joa noch nicht, und die Anfänge ihrer Organisation treten nicht so hervor wie bei Matthäus. In A werden keine Sakramente erwähnt. Die Fußwaschung ist nicht zur Wiederholung bestimmt und hat nur die Bedeutung eines Beispiels, welches die Pflicht der Diakonie einschärfen und vielleicht auch vor Rangstreitigkeiten und hierokratischen Gelüsten warnen soll. Von der Taufe ist in A keine Rede, weder im Gespräch mit dem samarischen Weibe noch sonst wo; sie gilt nicht als von Jesus befohlen oder gar von ihm selber schon geübt. Die Einsetzung des Abendmahls wird offenbar absichtlich ausgelassen. In B ist es teilweise anders. „Jesus ist für den, der an ihn und seine Worte glaubt, das Brod des Lebens" wird in Kap. 6 nachträglich gedeutet: er gibt sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Auch das synoptische Abendmahl wird in 13, 21 nachgetragen und die Fußwaschung in 13, 6ss. als Mittel der Communio angesehen. In 19, 35 tritt neben das Blut des Abendmahls das Wasser der Taufe. Diese ist als καθαρισμός an den Jüngern vollzogen (13, 10. 15, 3); sie scheint auch bei der Wiedergeburt aus Wasser und Geist (3, 5) vorausgesetzt zu werden. Nach 3, 22ss. macht Jesus in der gleichen Weise wie Johannes Jünger, indem er tauft. Zum Schluß (20, 21ss.) ordiniert er die Apostel wie bei Matthäus; er befiehlt ihnen allerdings nicht zu taufen, sondern erteilt ihnen die Befugnis, Sünden zu erlassen und zu behalten.

Herkunft und Zweck, Ort und Zeit.

1. Für die geschichtliche Ansetzung des vierten Evangeliums hat die Literarkritik weit geringere Bedeutung als für die Exegese. Trotz seiner verschiedenen Schichten läßt es sich doch historisch als wesentliche Einheit betrachten. Es ist anzunehmen, daß die Erweiterungen zumeist aus dem selben Kreise stammen, innerhalb dessen die Grundschrift entstanden ist und ihre ersten Leser gefunden hat.

Die Tradition, die den Namen verdient, ergibt, daß Johannes Zebedäi nicht der Urheber des angeblich johanneischen Evangeliums gewesen sein kann. Markus, Papias und der alte syrische Märtyrerkalender stimmen darin überein, daß dieser frühzeitig in Jerusalem

hingerichtet worden ist[1]). Zuverlässige Nachrichten positiver Natur über die Herkunft des Buches gibt es nicht. Man muß sich also an innere Merkmale halten und sehen, ob sich daraus Aufschluß über die sogenannten Einleitungsfragen gewinnen läßt. Leider ist das nicht im erwünschten Maße der Fall.

Nach dem redaktionellen Explicit 20, 31 ist das vierte Evangelium der Wunder wegen geschrieben, die den Glauben bestätigen sollen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, sei. Damit wird Inhalt und Zweck ganz unrichtig angegeben. Der wahre Zweck liegt vielmehr in den eigentümlichen Abweichungen von der älteren Anschauungsweise, in dem Fortschritt und der Korrektur des älteren Glaubens der christlichen Gemeinde.

Die Erinnerungen an das Wirken und Lehren Jesu, wie sie namentlich bei Markus vorliegen, sind nicht das eigentliche Evangelium. Denn dieses ist nicht durch Jesus verkündet, sondern über ihn durch die Apostel. Es geht erst mit seinem Tode an; es ist nicht Überlieferung über den der Vergangenheit angehörigen irdischen Jesus, sondern Glaube an den lebendigen himmlischen Christus. Es ist völlig momentan entstanden, in dem Augenblick, als der Gekreuzigte wenige Tage nach seinem Tode dem Petrus erschien. Dies Erlebnis des Petrus ist der Anfang des Evangeliums oder des christlichen Glaubens; von der Auferstehung hängt die Parusie und die Ver-

[1]) Vgl. E. Schwartz in den Abh. der Göttinger Ges. der Wiss. 1904 (VII 5) und in den Nachrichten 1907 p. 266 ss.; dazu meine Noten zur Apostelgeschichte in den Nachrichten 1907 p. 9 n. 2. In dem syrischen Kalender eröffnet Stephanus am 26. Dezember die Reihe der mit dem στέφανος τῆς ζωῆς begabten Märtyrer; auf ihn folgen am 27. Dezember die ebenfalls in Jerusalem gekrönten Brüder Johannes und Jakobus. Burkitt, the Gospel History (1906) p. 252 ss., weist darauf hin, daß hier der Geburtstag Jesu am 25. Dezember der Ausgangspunkt des heiligen Jahres sei; er erscheint so wirklich in einem karthagischen Kalender aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts, in welchem weiterhin gesagt wird, daß Herodes den Täufer Johannes und den Apostel Jakobus am 27. Dezember getötet habe: der Täufer beruht natürlich auf falscher Korrektur, und Herodes ist an die Stelle Agrippas I. getreten. Innerhalb des Evangeliums selber gilt an zwei Stellen der Anonymus, den Jesus lieb hatte, als der Zeuge der Überlieferung. Dieser ist aber nach 19, 25–27 kein Galiläer, sondern ein Jerusalemer. Erst in Kap. 21 wird darunter, wie es scheint, Johannes Zebedäi verstanden. Die Frage, wie das gekommen ist, läßt sich mit den Mitteln, die uns zu Gebote stehen, kaum lösen. Eigentümlich schwankend äußert sich Duchesne in der Histoire ancienne de l'Eglise I (1907) p. 137 ss.

leihung des Geistes ab. Das Licht, das sich von da aus über Jesus ergoß, hat nun auch die Memorabilien über ihn beleuchtet; das Evangelium spiegelt sich in ihnen vor, und nur darum haben sie ein Recht auf diesen Titel. Ihr Wert als Überlieferung steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrem Wert als Evangelium. Je mehr Überlieferung, desto weniger Evangelium; und je mehr Evangelium, desto weniger Überlieferung. Bei Markus ist das Evangelium auf die Einleitung zur Passion beschränkt. Bei Matthäus und Lukas hat es weiter um sich gegriffen. Bei Johannes hat es die Überlieferung nicht bloß durchdrungen, sondern überwältigt. Der irdische Jesus ist völlig, und von allem Anfang an, in dem himmlischen aufgegangen.

Das Evangelium ist zwar als Ganzes aus Petrus geboren, aber doch nicht völlig unverändert geblieben. Es hat ursprünglich den Inhalt, daß Jesus nicht, wie die Juden meinen, durch die Kreuzigung vernichtet, sondern zum Himmel erhoben ist, von wo er dann auf die Erde zurück kommen wird, um sich als der Christus in Herrlichkeit zu zeigen und sein Reich unter den Seinen aufzurichten. Bei Paulus tritt die Hoffnung auf das irdische messianische Reich mehr zurück; der Glaube an den himmlischen Herrn könnte ihm genügen. Und er betrachtet die Kreuzigung nicht bloß als Durchgang zur Auferstehung, sondern gibt ihr einen selbständigen Wert. Geschichtlich bedeutet sie ihm die Emancipation vom Judentum oder vom Gesetz, individuell die Versöhnung und Sündenvergebung. Johannes fußt auf Paulus[1]), tut aber einen entschiedenen Schritt über ihn hinaus in der Idealisierung und Verallgemeinerung des Christentums, in der Ablösung desselben von seiner geschichtlichen und jüdischen Grundlage. Es ist verkehrt, wenn Weizsäcker ausführt, daß die ideale Christusauffassung des Paulus durch die johanneische Spekulation wieder zu der vollen Geltung seiner geschichtlichen Person zurückführe[2]). Paulus ist sich des Unterschiedes zwischen dem Jesus κατὰ σάρκα, den er nicht kennt, und dem himmlischen Herrn, von dem er allein etwas wissen will,

[1]) Einzelne Berührungen mit Paulus kommen dabei kaum in Betracht, obgleich sie sich finden. Am bedeutsamsten ist, daß Abraham den Juden abgesprochen wird und daß Jesus als das wahre Osterlamm gilt. Weniger fällt ins Gewicht, daß der Sohn frei macht und daß das Samenkorn ersterben muß, um aufzuerstehen.

[2]) Apostolisches Zeitalter p. 535 s. Weizsäcker geht von der Ansicht aus, daß die persönliche Erfahrung eines vertrauten Jüngers Jesu der Spekulation im vierten Evangelium die Wage halte; s. oben p. 118.

sehr wohl bewußt; bei Johannes ist dieser Unterschied nicht mehr vorhanden. Bei Paulus ist Jesus noch durchaus der Christus, wenngleich zum Skandal der Juden ein Christus am Galgen; bei Johannes ist die Messianisierung zur Apotheose geworden, und auch die Apotheose fällt genau genommen weg, wenn der Logos von Ewigkeit Gott ist. Die Parusie, ein jüdisches Residuum, wird von Paulus noch fest gehalten, wenngleich sie nicht mehr im Vordergrunde steht; bei Johannes gibt es keine Parusie, weil der jüdische Messiasbegriff verschwunden ist und die Differenz zwischen diesem und der irdischen Erscheinung Jesu nicht ausgeglichen zu werden braucht: Jesus ist die ewige und gegenwärtige Wahrheit, das Prinzip der absoluten Religion. Paulus legt der geschichtliche Tatsache des Todes große Bedeutung bei; bei Johannes ist der Tod nur ein Scheiden aus der Fremde zur Heimat, eine Wiederablegung der Menschlichkeit[1]). Er hat keine heilsgeschichtliche Bedeutung: die Wahrheit macht von Sünde frei. Er hat auch nicht die Bedeutung, das Band zwischen Gesetz und Evangelium zu durchschneiden. Johannes braucht keine Befreiung vom Judentum mehr, er ist los und ledig davon. Er steht über dem Kampf, den Paulus führt, und setzt ihn als gewonnen voraus.

2. Baur findet mit Recht die historische Stufe des vierten Evangeliums dadurch gekennzeichnet, daß die Kirche die jüdischen Eierschalen abgeworfen hat, daß sie völlig auf eigenen Füßen steht, daß Judentum und Gesetz als fremde Größen gelten, von denen sie sich reinlich geschieden hat. Die Polemik Jesu gegen die Juden, die einen breiten Raum einnimmt, ist kein Einwand dagegen. Denn er setzt sich nicht eigentlich, wie bei den Synoptikern, mit ihnen auseinander, und versucht nicht, sie von gemeinsamer Grundlage aus zu gewinnen oder zu widerlegen, sondern hebt nur das trennende Moment auf das schroffste hervor. Sie vertreten ihm gegenüber die feindliche Welt, und er vertritt ihnen gegenüber das fertige, abgeschlossene Christentum, den Glauben an seine Person, an seine göttliche Autorität. Auch das ist kein Einwand, daß die Kirche selber als aus Juden bestehend gilt und daß es an einigen Stellen für nötig gehalten wird nachzutragen, daß doch auch Nichtjuden nicht von ihr ausgeschlossen seien. In

[1]) Abgesehen allerdings von den Nachträgen, die sich durch den Gebrauch des paulinischen ὑπέρ auszeichnen.

der Anfangszeit ist sie auf die Urjünger beschränkt, welche Juden waren; außerdem kommt in Betracht, daß sie die geradlinige Fortsetzung der jüdischen Theokratie sein soll, zu der die Namensjuden als Kinder Kains oder des Teufels oder der Welt gar nicht mehr gehören. Der Universalismus des Christentums wird zwar nicht so polemisch hervorgehoben, wie zuweilen bei Lukas und bei Matthäus, er wird aber als vollkommen selbstverständlich angesehen und spricht sich vielfach nebenbei und ohne besonderen Nachdruck aus. Jesus ist zu der Welt gesandt, um der Welt zu predigen und die Welt zu retten.

Damit soll jedoch nun nicht behauptet werden, daß das vierte Evangelium unter dem Einfluß nichtjüdischer, etwa griechischer Ideen stehe. Es ist zwar dem Judentum entwachsen, aber doch auf dessen Boden gewachsen, wie das genuine Christentum überhaupt. Es bezeichnet einen Fortschritt über die älteren Stufen des Christentums, aber einen innerlichen. Der Geist ist wesentlich biblisch; er wird charakterisiert durch den Monotheismus als Motiv der Moral und als Quelle der Erkenntnis. Verwandtschaft mit Philo läßt sich nicht nachweisen. Die krassen Wunder, die berichtet werden, sollen keine Allegorien sein. Der Dualismus zwischen Licht und Finsternis ist gleichbedeutend mit dem Unterschied von Gut und Böse, wie wir gesehen haben, und hat mit dem Gegensatz zwischen Gott und Materie bei Philo nichts gemein, so zuversichtlich auch Weizsäcker das Gegenteil behauptet. Der Logos bedeutet in der philonischen Schrift De opificio mundi den Plan der Weltschöpfung oder die Gesamtheit der Vorbilder, wonach Gott das Chaos zum Kosmos gestaltete. Bei Johannes hat der Logos diese Funktion nicht; er ist das befehlende und offenbarende Wort Gottes. Man braucht den jüdisch-biblischen Ideenkreis nicht zu verlassen, um zu sehen, woher er stammt; die Meinung, daß den Juden solche Hypostasierungen fern lagen, trifft nicht zu[1]).

Noch viel überflüssiger ist es, die Quelle des Ausdrucks μονογενής bei Philo zu suchen; er bedeutet ebenso viel wie ἀγαπητός (= ἐκλεκτός) in der Septuaginta und ist nur eine wörtlichere Übersetzung des

[1]) Sogar Philo selber scheint seinen Logos gar nicht aus der griechischen Philosophie entlehnt zu haben; der Begriff, wie er ihn faßt, stimmt genau überein mit dem der Chokma, die in Prov. 8 dem Schöpfer die bunten Arten der Geschöpfe vorspielt, ehe er sie schafft.

hebräischen Originals, wie sie auch bei Aquila und Symmachus (Gen. 22, 2) vorliegt. Jegliches Grundes entbehrt endlich die Behauptung Pfleiderers[1]), der Paraklet in Joa 14 sei aus Philo entlehnt, welcher den Logos als den Fürbitter für die Menschen öfters so nenne. Es scheint nur eine einzige Stelle zu geben, wo der Ausdruck bei Philo überhaupt vorkommt, nämlich De opif. mundi § 6 am Anfang[2]). Da heißt es, ohne Beistand, rein aus eigener Kraft (οὐδενὶ παρακλήτῳ, μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος) habe Gott die Materie zu einer guten Welt geschaffen. Wo steckt hier die Beziehung zum Logos und gar zum johanneischen Parakleten? Pfleiderer berücksichtigt nur die Vokabel, die er für ungewöhnlich anzusehen scheint, weil sie vielleicht literarisch auf die Rhetoren oder Juristen beschränkt ist. Sie muß aber auch im gemeinen Leben gäng und gebe gewesen sein, denn sonst hätte sie nicht in das Jüdisch-aramäische eindringen können. Überhaupt hält man sich bei der Vergleichung des Johannes mit Philo zu sehr an die bloßen Vokabeln, statt an die Sätze und Aussagen.

Den Versuch, das vierte Evangelium mit dem Montanismus in innere Verbindung zu bringen, hat man aufgegeben. Montanus hat den johanneischen Parakleten auf das äußerste misverstanden, indem er ihn zum Verkünder der nahen Parusie macht. Auch davon ist man abgekommen, daß das Buch gegen den Gnosticismus protestiere[3]), selber aber davon beeinflußt sei. Die johanneische Gnosis unterscheidet sich nicht von der Pistis[4]): sie hat eine praktische, moralische Richtung, die Wahrheit ist das Gute. Gott ist kein Gegenstand der Spekulation; Jesus ist seine alleinige und vollkommen dem Bedürfnis entsprechende Offenbarung; durch Jesus schauen ihn die, die guten Willens sind, mit dem Herzen und nicht mit dem Intellekt. Der

[1]) Urchristentum (1902) 2, 377 n. 1.

[2]) Wenigstens kann Loeser, auf den man sich zu berufen pflegt, in seinen Observationes p. 154 den Gebrauch des Substantivs, worauf es allein ankommt, nur mit dieser einen Stelle belegen. Die Beispiele für den Gebrauch des Verbs, die er hinzufügt, gehören nicht zur Sache. Der Unterschied ist aber sogar auch von Lücke (zu 14, 16) übersehen worden.

[3]) Diese alte Meinung der Kirchenväter ist sehr energisch erneuert worden von dem Kardinal Nicholas Wiseman (Twelve Lectures, London 1836 II 246 ss.), mit der Modification, daß die bekämpften Gnostiker die s. g. Johanneschristen, nämlich die Mandäer seien. Wiseman hat aber nur sehr vage Begriffe von Zeit und Inhalt der mandäischen Bücher.

[4]) Dies Substantiv kommt freilich nicht vor.

Standpunkt ist durchaus kirchlich, wenngleich fortschrittlich, da die Parusie und in der Grundschrift auch die Sakramente ignoriert werden. Von der Erlösung der einzelnen Seele, dem Hauptthema des eigentlichen Gnosticismus, wird nicht geredet. Das Ganze hat trotz dem Schein des Gegenteils etwas Rationales, was in der Kirchensprache pneumatisch genannt wird.

3. Obwohl das Explicit des Buches (20, 31) seinen Inhalt und Zweck falsch angibt, so hat es doch darin Recht, daß dasselbe nicht, wie neuerdings zuweilen behauptet wird, an die Adresse der Juden oder der Johannesjünger gerichtet, sondern für solche Leser geschrieben ist, die schon glauben (ὑμεῖς). Es ist nicht für die Mission bestimmt; es will nicht die Außenstehenden werben. Es wendet sich ausschließlich an Christen; nur so begreift es sich, daß die ältere Gestalt des Christusglaubens in gewissen Punkten korrigiert wird. Es ist also esoterisch d. h. innerchristlich, und zwar nicht bloß in den Reden an die Jünger, sondern durchweg, auch in den Reden an die Juden, die nicht geeignet sind, sie zu gewinnen, sondern nur, sie zurückzustoßen.

Wo sind nun die ursprünglichen Leser, die ὑμεῖς oder ἡμεῖς, zu suchen? Es wäre von Interesse zu wissen, an welchem Orte das vierte Evangelium geschrieben ist und zuerst gewirkt hat. Man meint, daß gewisse Spuren auf Palästina weisen, und beruft sich in dieser Hinsicht auf die Kenntnis seltener Namen von Städten und Lokalitäten. Jedoch diese lassen sich nicht identifizieren und duften nach antiquarischen Raritäten. Ein völliger Mangel an wirklicher topographischer Anschauung des heiligen Landes zeigt sich darin, daß die Leute von dem quellenreichen Sichem (Sychar) nach einer Zisterne gehen müssen, um Wasser zu holen. Eine gewisse Bekanntschaft mit jüdischen Dingen ist natürlich zu erwarten. Grobe Verstöße in der Auffassung gewisser hierokratischer Einrichtungen, die man hat finden wollen, lassen sich schwerlich nachweisen. Bekanntschaft mit der Sitte, sich auf das Fest zu heiligen, verrät sich in 11, 55; Bekanntschaft mit dem Ritus des Wasserausgießens an der Oktave des Laubhüttenfestes vielleicht in 7, 37. Unkenntnis davon, daß zu Ostern der Vollmond scheint, wird man aus 18, 3 (Fackeln und Leuchten) nicht erschließen dürfen; ebenso wenig Unkenntnis davon, daß am Ölberg keine Palmen wachsen, aus 12, 12 (Palmwedel statt der στιβάδες). Aber doch ist es unrichtig, wenn Weizsäcker behauptet, die Diskussionen mit den Juden seien der Widerhall

von wirklich (wenngleich erst lange nach dem Tode Jesu) vorgekommenen, und der Verfasser zeige sich darin über jüdische Lehren und Vorstellungen sehr gut unterrichtet. Eher könnte man zu spüren vermeinen, daß er nicht darin aufgewachsen sei. Er würde sonst nicht sagen, daß Moses die Beschneidung gegeben habe, nicht das Pascha für die Azyma setzen und es nicht das Fest der Juden nennen, so wenig wie das Gesetz das Gesetz der Juden, überhaupt nicht von den Juden als völlig fremden Leuten reden. Die Kenntnis des Aramäischen, die er in einigen Interpretationen an den Tag legt, beweist ebenfalls nichts für seine Herkunft aus Palästina. Seine Muttersprache scheint es nicht gewesen zu sein, wenigstens ist seine griechische Ausdrucksweise davon nicht entfernt so gefärbt wie die des Markus und des Verfassers der dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücke. Auch der gewaltige inhaltliche Unterschied des vierten Evangeliums von den drei ersten macht es unwahrscheinlich, daß es auf dem selben Boden wie jene entstanden sei: es würde dann kaum die alte jerusalemische Tradition mit solcher Freiheit behandeln. Daraus, daß Jerusalem als der Schauplatz des Wirkens Jesu und der Erscheinungen des Auferstandenen, als der Sitz seiner Brüder und der Urgemeinde, in auffallender Weise vor Galiläa bevorzugt wird, und daß die übrigen Gotteskinder d. h. Christen als von da verstreut (διεσκορπισμένα) gelten, folgt nicht, daß es dort entstanden sei. Etwas Positives über den Ort seiner Entstehung läßt sich freilich dem nicht entgegensetzen; dazu reichen unsere Mittel, soweit sie zuverlässig sind, nicht aus.

Die Data zur Bestimmung der Zeit sind etwas brauchbarer. Der Gottesdienst auf dem Sion und auf dem Garizzim hat nach 4, 21 aufgehört. In 5, 43 wird sogar zurückgeblickt auf die allgemeine Anerkennung Barkochbas als des Messias von seiten der Juden [1]). Indessen ist dieser Vers ein später und vereinzelter Nachtrag; das Gleichnis vom guten Hirten kennt nur erfolglose Messiasprätendenten, die keine Anerkennung in weiteren Kreisen gefunden haben. A potiori stammt das vierte Evangelium nicht erst aus der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts. Es ist zwar sicher und anerkannter maßen das späteste der kanonischen Evangelienbücher. Die Nachfolge Jesu in den Tod tritt nicht mehr wie bei Markus als der Gipfel der evangelischen Moral hervor, die Ascese fehlt; von der gedrückten und doch

[1]) So richtig Hilgenfeld und Jülicher.

wunderbar gefaßten Stimmung, die sich in Mt 10 ausspricht, ist nicht viel übrig geblieben. Die Kirche hat ihre Geburtswehen hinter sich, hat sich von der feindlichen Synagoge auch ihrerseits feindlich losgerissen, fühlt sich selbständig und im sicheren Gedeihen; sie bedarf der enthusiastischen Hoffnung auf baldige Erlösung nicht mehr, sie vertraut ihrem eigenen Genius und der Zukunft ihrer Geschichte auf Erden. Indessen ist das sogenannte johanneische Evangelium darum, weil darin die Parusie, wie stellenweise auch im Lukas, beiseit geschoben wird, doch nicht jünger als die sogenannte johanneische Apokalypse in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Denn dort ist schon Rom der Hauptfeind des Christentums. Hier dagegen setzt die römische Obrigkeit den Verfolgern noch den Daumen auf, sie wird sogar als von oben eingesetzt anerkannt [1]). Daraus scheint sich zu ergeben, daß das Buch seinem Hauptinhalt nach vor der Zeit abgefaßt ist, wo das Imperium anfing, prinzipiell der Kirche entgegenzutreten. Es gehört noch zu der ersten Periode der altchristlichen Literatur; mit der feindlichen Betrachtungsweise des römischen Reiches beginnt die zweite.

Die handschriftliche Überlieferung.

Auch für das vierte Evangelium habe ich nur den Sinaiticus (ℵ), den Vaticanus (B) und den Cantabrigiensis Bezae (D) benutzt, daneben die Latina (Vercellensis) und die Syra (Sinaitica). Die unbedeutenden oder scheinbar unbedeutenden Varianten sind hier nicht minder zahlreich wie bei den Synoptikern und nicht anders geartet. Die Wortstellung ist häufig verschieden, auch die Konstruktion. Nicht selten steht einem Relativsatz oder einer Koordination zweier Verba durch καί anderswo ein Participium gegenüber. Ebenso der Verbindung „er antwortete und sprach" anderswo das einfache „er sagte". Synonyma werden vertauscht, wie ἀγαπᾶν und φιλεῖν, διδόναι und τιθέναι, διατρίβειν und μένειν, εἶναι und γεγονέναι oder γίνεσθαι, αἴρειν und βαστάζειν, ἰδεῖν und εἰδέναι, μαρτυρία und λαλιά, λάθρα und

[1]) Vgl. meine Analyse der Offenbarung Johannis in den Abh. der Göttinger Ges. der Wissenschaften 1907 (IX 4), und meine Noten zur Apostelgeschichte in den Nachrichten 1907 p. 9. 10. 13. Es ist keine Tendenz, sondern entspricht der Wirklichkeit, wenn berichtet wird, daß die römischen Beamten unparteiisch für Ruhe und Ordnung sorgten und durch Handhabung des formellen Rechtes die Christen schützten.

σιωπῇ; ferner ὅσα und ἅ, εἰς und ἐν, ἐκ und ἀπό, am meisten καί δέ οὖν. Die Formen des Verbs wechseln, γνοῖ mit γνῷ, εἶπον mit εἶπαν oder εἰπέ, ἑστώς mit ἑστηκώς, ἐγένετο mit ἐγενήθη; sehr oft die Tempora und Modi. Explicita wie Jesus, Johannes, die Jünger, der Geheilte oder der Kranke (5, 10. 13. 14) werden zugesetzt und ausgelassen [1]), ebenso adverbiale Bestimmungen wie εἰς τὸν αἰῶνα oder εἰς τὸν κόσμον, und Epitheta wie αἰώνιος zu ζωή oder οὗτος zu ὁ κόσμος. Ungleich häufiger aber kleine Worte, wie der Artikel (namentlich vor Eigennamen und θεός) oder καί δέ οὖν τότε πάλιν πᾶς. Desgleichen Pronomina, sowohl in Abhängigkeit vom Verb als vom Substantiv. So πιστεύετε und πιστεύετέ μοι oder εἰς ἐμέ, ἑωράκατε und ἑ. με, ἰδόντες und ἰ. με; ὁ πατήρ und ὁ π. μου, οἱ πατέρες und οἱ π. ὑμῶν, ὁ νόμος und ὁ ν. ὑμων.

Was ℵ und B betrifft, so weichen sie mehrfach in auffallenden Lesungen gemeinsam von dem Gros der Zeugen ab, wie 1, 18 (μονογενὴς θεός), 3, 13 (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fehlt), 13, 2 (Ἰούδας Σ. Ἰσκαριώτης hinter παραδοῖ, nicht im Genitiv hinter εἰς τὴν καρδίαν). 19, 39 (ελιγμα für μίγμα). Der Unterschied der beiden ältesten Uncialen im Joa liegt vornehmlich darin, daß ℵ viel öfter mit der Latina stimmt als B, wenngleich nicht überall so stark wie in den ersten sieben Kapiteln [2]). Das berechtigt indessen durchaus nicht zu dem Urteil (Bousset), ℵ sei im Joa weniger wert als sonst. Nicht immer, z. B. nicht in 3, 8. 4, 36. 6, 17. 8, 39, aber oft genug verdient ℵ den Vorzug vor B, z. B. in 2, 3. 2, 12. 5, 32. 8, 57. 10, 8. 13, 10, besonders auch hinsichtlich der Auslassung ganzer Sätze in 4, 9. 7, 50. 9, 39. 16, 15. 21, 25.

[1]) Ein durchgedrungenes falsches Explicitum ist οἱ μαθηταί του 7, 3.

[2]) 1, 4 ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν, B ε. α. ζωὴ ἦν.
1, 13 οὐδὲ θελήματος ἀνδρός, fehlt in B.
1, 18 ὁ ὤν fehlt, in B nicht.
1, 21 τί οὖν, B σὺ οὖν τί.
1, 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καί fehlt, in B nicht.
1, 32 ὡς περιστερὰν anders gestellt als in B.
1, 34 ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ, B ὁ υἱὸς τ. θ.
1, 39 καὶ ἴδετε, B καὶ ὄψεσθε.
1, 47 ἴδων . . . λέγει, B εἶδεν . . , καὶ λέγει.
2, 3 καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα λέγει ἡ μήτηρ — B καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ.
2, 12 καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ fehlt, in B nicht. Es genüge diese Beispiele aus 1, 1—2, 12 anzuführen.

Die Ausdrücke ὁ κύριος 4, 1 und ὁ σωτήρ 6, 64 sind aus dem Grunde nicht zu beanstanden, weil sie in Interpolationen vorkommen und diese kennzeichnen.

D zeigt sich bei Joa von ähnlicher Art wie bei Matthäus und Markus. Zu den Latinismen des Schreibers λεγιωνης, εχετες, Κρητης καὶ Αραβοι (Act 2, 11) kommt aus Joa hinzu Πετρους (13, 24) und vielleicht στάδια (6, 19): letzteres ist zwar korrekt griechisch, aber aus dem Neuen Testament verschwunden, dagegen im Lateinischen ausschließlich gebräuchlich. Die provençalische Abkunft verrät sich in der lateinischen Columne durch elebabit (= elevavit) serbare badere, und umgekehrt durch vivit für bibit; man erinnert sich an den Spruch, in den der verbannte Scaliger sein Heimweh kleidet: felices populi, quibus vivere est bibere. Zu der Spreu von Varianten liefert D auch im Joa den größten Beitrag und zeigt dabei die gleiche Inkonsequenz wie sonst. Im Allgemeinen läßt sich vielleicht eine stärkere Hinneigung zur Vulgärsprache konstatieren, doch kommen auch Gegeninstanzen vor. An manchen Stellen findet sich ein Plus gegen ℵ und B, an mindestens ebenso vielen dagegen ein Minus. Verbesserungen oder Veränderungen des Pragmatismus wie im Evangelium und der Apostelgeschichte des Lukas sind kaum nachzuweisen. An auffallenden Einzelheiten verdienen bemerkt zu werden ἀπὸ Καρυωτοῦ für Ἰσκαριώτης (außer 6, 71, wo dagegen ℵ ἀπὸ Καρυωτοῦ bietet), Καιφας für Καιαφας[1]), ραββωνι für ραββουνι, Σαμφουρειν 11, 54, die je einmal vorkommenden Formen Ἱερουσαλημ und Ναζαρηνός; ferner βασιλίσκος 4, 46. 49 für βασιλικός, πρίν 8, 58. 11, 55 als Präposition. Unjohanneisch ist ἐπερωτᾶν (beständig für das Simplex), ἐρευνᾶν für ἐραυνᾶν, ἕτερος 9, 9 für ἄλλος; nicht aber βαστάζειν 20, 15 für αἴρειν, und δοκεῖν mit persönlichem Subjekt 11, 56. 21, 23. Im Ganzen stimmt der Text von D mit dem der Vetus Latina (Vercellensis), auch diese hat basiliscus Caiphas und 18, 5 Nazarenus. Doch sind Ausnahmen nicht selten. Die Perikope von der Ehebrecherin steht in D und fehlt in der Latina; sie übersetzt nicht ἀπὸ Καρυωτοῦ, sondern sagt Scariot, sie liest 7, 3 αὐτός mit ℵ, während D αὐτό mit B, sie läßt 10, 8 πρὸ ἐμοῦ mit ℵ aus, während D ebenso wie B es bietet.

[1]) Was Lagarde über die Etymologie von Kaiphas und Kaiaphas auf grund meiner Bemerkungen in den Resten arabischen Heidentums vorgetragen hat, ist wenig wahrscheinlich.

Die Syra weist Eigentümlichkeiten in den Ortsangaben auf; für Bethania 1, 28 hat sie Bethabara (Origenes), für Ainon En-Nun d. h. Fischhausen (Diatessaron arab.), für Kana Katna oder K'tanna, ἐπὶ τῇ προβατικῇ 5, 2 fehlt bei ihr, dagegen setzt sie 12, 12 den Ölberg ein, der sonst bei Joa so wenig genannt wird wie der Garten Gethsemane, und 18, 1 erklärt sie den Kidron für einen Berg. In den wichtigsten Fällen, wo ℵ und die Latina zusammen gehen, ist sie dabei; mit der Latina oder D allein stimmt sie vielleicht etwas mehr, als mit ℵ allein (8, 57. 13, 9) oder mit B (8, 39). Die Zahl der unbedeutenden Abweichungen von der durch ℵ und B repräsentierten Überlieferung ist wohl noch größer als in D; es läßt sich freilich oft nicht entscheiden, ob sie auf die griechische Vorlage oder auf die Freiheit des Übersetzers zurückgehen. Für ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν hat sie gewöhnlich einfach er sagte. Vielfach fehlen Pleonasmen, Explicita, Epitheta[1]; doch kommt es auch vor, daß dergleichen zugefügt wird oder variiert. Davon sind zu unterscheiden die größeren Zusätze oder Auslassungen[2], die letzteren überwiegen und sind zahlreicher als in ℵ und D. Von singulären Lesungen oder Übersetzungen mögen folgende Beispiele angeführt werden. Du bist der Christus 1, 36; auch 6, 69 steht der Christus für den Heiligen Gottes und 7, 40 für den Propheten. Es war ein Teich 5, 2: das Präteritum statt des Präsens ἔστιν, worauf Blaß Häuser baut, ist hier sehr merkwürdig. Wer sein (statt: mein) Fleisch ißt und sein Blut trinkt, hat das ewige Leben 6, 54; dann schließt das folgende κἀγὼ ἀναστήσω κτλ. nicht an. Euch alle 6, 70 für ὑμᾶς τοὺς δώδεκα. Aus Furcht vor dem עמי 7, 13 für διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων; bei Aphraates werden die Juden regelmäßig עמי genannt. Aus jener Stadt 7, 31 für ἐκ τοῦ ὄχλου. Εἰμι 7, 34. 36 für εἰμί. Ἐπάρατοί εἰσιν 7, 49 fehlt. Δαιμονίου 10, 21 für δαιμονιζομένου. Jesus sagte zu Martha: dein Bruder wird auferstehen. Martha sagte: ich weiß, bei der Auferstehung am jüngsten Tage (ἀναστήσεται fehlt). Jesus sagte: ich bin die Auferstehung (καὶ ἡ ζωή fehlt), wer usw. 11, 23—25. Über die Wiederholung des Imperativs in 11, 43: Lazarus, komm

[1]) Für richtig halte ich das Fehlen von τοῦτον 2, 19, von καλά 10, 32, von πολλά 14, 30; auch von καί 10, 33.

[2]) Ich verstehe unter Zusatz und Auslassung nur Plus und Minus, was sich leider nicht in den Plural setzen läßt.

heraus, kommheraus! s. meine Note zu Lc 7, 14. Τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου fehlt 11, 51, aber nicht 18, 13. Wenn ihr mich nicht kennt, kennt ihr auch meinen Vater nicht 14, 7. Καὶ ὅπλων 18, 3 fehlt. Θυρωρός 18, 16 wird maskulinisch gefaßt und die Magd 18, 17 heißt die Magd des Türhüters. Und eilig unter Schweigen setzten sie ihn bei in dem nah dabei gelegenen Grabe, weil der Sabbat anbrach 19, 42. Für καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτω 20, 26 wird am nächsten Sonntag gesagt. Ὥσει für οἵσει 21, 18.

Viele Abweichungen der Syra beruhen ohne Zweifel auf Willkür. Einige Zusätze oder Änderungen sind aus den Synoptikern geflossen; so das zweimalige Krähen des Hahns 13, 38, ferner aus Markus und goß es auf das Haupt Jesu, da er zu Tische saß 12, 3, aus Matthäus Simon Jona statt Simon Johannis 1, 42. 21, 16, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων 20, 1, steck dein Schwert zurück an seinen Ort 18, 11. Eine dogmatische Korrektur liegt in 6, 63 vor: „der Geist ist es, der das Fleisch lebendig macht; ihr aber sagt, das Fleisch nütze nichts" — der Gegensatz von Geist und Fleisch wird ausgeglichen und die Äußerung, daß das Fleisch nichts nütze, aus dem Munde Jesu in den der Jünger verlegt, um ihre Giltigkeit aufzuheben. Eine andere in 18, 23: „ich habe recht geredet, warum schlägst du mich?" — nicht einmal als Möglichkeit darf Jesus zugeben, daß er übel könnte geredet haben[1]). Weit häufiger aber als dogmatische Anstöße werden Widersprüche und Mängel im Faden der Erzählung beseitigt; ähnlich wie es in D zur Apostelgeschichte geschieht. Dies ist besonders charakteristisch für die Syra zu Joa. Über die starke Umarbeitung von 18, 12—27 ist schon in der Analyse gehandelt. Andere Beispiele mögen hier noch hinzugefügt werden. In 3, 22. 23 verlautet nichts davon, daß Jesus und Johannes neben einander tauften, vielmehr heißt es: „Jesus kam mit seinen Jüngern in das jüdische Land und weilte da, und es weilte mit ihm auch Johannes." Dagegen wird in 4, 2 die Aussage, daß Jesus überhaupt nicht getauft habe, eingeschränkt: „Jesus taufte nicht allein, sondern seine Jünger" — dabei fehlt aber das auch hinter sondern, die Procedur ist auf halbem Wege stehen geblieben. In 3, 26 wird Alle (kommen zu Jesus) in Viele verwandelt; in 3, 32 Keiner (nimmt sein Zeugnis an) in Nicht jeder. Der

[1]) Ähnlich ist der Einsatz 6, 6. 7 zu beurteilen, vgl. p. 28. 29.

Vers 4, 8 erscheint im griechischen Text als Nachtrag und ist auch einer; in der Syra wird er umgestellt, um in den Zusammenhang zu passen. Ähnlich könnte man über die Auslassung von ἐν τῷ μεταξύ zu urteilen geneigt sein, indessen liegt hier die Sache wahrscheinlich anders. In Kap. 11 werden die Spuren davon, daß Lazarus ursprünglich gar nicht mit Maria und Martha zu Einer Familie gehört, verwischt dadurch, daß er gleich anfangs, schon vor der Interpolation von Vers 2, als ihr Bruder eingeführt wird; ebenso dadurch, daß es Vers 3 heißt „seine zwei Schwestern" und in Vers 5 „Jesus liebte diese drei Geschwister, Maria, Martha und Lazarus." In Kap. 12 wird das gebrechliche Gefüge der Palmarumperikope verbessert durch einen Zusatz am Anfang von Vers 12 „Am andern Tage ging er aus und kam an den Ölberg" und durch eine Änderung in Vers 14 „Jesus aber ritt auf einem Esel, wie geschrieben ist". In 13, 4 wird das schwierige ἐκ τοῦ δείπνου einfach ausgelassen, ebenso in 16, 18 die Einführungsformel ἔλεγον οὖν, die darauf hindeutet, daß der Vers nachgetragen ist. In 20, 2 ist οἴδαμεν in οἶδα verändert, weil nur Eine Person redet; umgekehrt εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν 20, 8 in εἶδον καὶ ἐπίστευσαν, weil die Aussage nicht bloß auf den Lieblingsjünger, sondern auch auf Petrus gehen soll. In 20, 16 wird das im jetzigen Text befremdende στραφεῖσα verändert und zu μή μου ἅπτου eine Motivierung hinzugefügt; auch in 21, 7. 8 wird dem Pragmatismus nachgeholfen. Blaß greift mit Vorliebe nach solchem Katzengolde der Syra, er ist ihr als Kritiker seelenverwandt. Zugestanden muß werden, daß meist wirkliche Schwierigkeiten bei den Korrekturen empfunden sind. Es liegt am nächsten anzunehmen, daß dieselben erst in der Syra entstanden und nicht schon in ihrer griechischen Vorlage vorhanden gewesen sind; zu derjenigen in 3, 22. 23 hat offenbar die Ähnlichkeit von עמד (getauft werden) und עמר (wohnen) den Anlaß gegeben. Der Übersetzer verfährt zwar keineswegs leichtfertig, indessen doch auch nicht ängstlich. Er drückt hier und da (16, 20. 20, 1) Ein griechisches Wort durch zwei syrische aus, er gibt οἱ ἄρχοντες in 7, 26 anders wieder als in 7, 48, ἀποσυνάγωγος in 9, 22. 12, 41 anders als in 16, 3, das erste φέρε in 20, 27 anders als das zweite. Κατ' ὄψιν 7, 24 übersetzt er אפין אפין (ihr richtet je nach dem πρόσωπον verschieden?), er setzt zu Anfang von 11, 1 ein unjohanneisches καὶ ἐγένετο vor. Für Jesus steht streckenweis konsequent der Herr (mâran), ebenso wie in einem größeren Abschnitt des Matthäus.

Sprachliches.

Die Absicht des folgenden Versuchs geht darauf, die charakteristischen Züge der johanneischen Sprache zur Darstellung zu bringen und ihr Verhältnis zu der des Markus und seiner Verwandten. Ich nenne Markus als den Hauptvertreter eines Genre, das auch bei Matthäus und Lukas zu finden ist, namentlich in den ihnen gemeinsamen Redestücken.

Einfacher Satz.

1. Was die Wortstellung betrifft, so geht das Verbum in der Regel voran und das Subjekt kommt hinterdrein. Das scheint ähnlich zu sein wie bei Markus und im Semitischen. Aber die Ähnlichkeit wird dadurch zur Differenz, daß das Subjekt nicht alsbald auf das Verbum folgt, sondern mit Vorliebe an das äußerste Ende des Satzes rückt. So φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος 2, 9; ἀνῆλθεν εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς 6, 3; εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος 18, 33; ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον Ἰωσηφ 19, 38. Das Objekt, sei es ein Substantiv oder ein Pronomen, steht sehr oft vor dem Subjekt, nicht selten auch vor dem regierenden Verb, namentlich vor dem Infinitive. Noch mehr unterscheidet sich Joa von Markus und dem Semitischen dadurch, daß der Genitiv oft vor dem Regens oder getrennt davon steht, sowohl der pronominale (αὐτοῦ οἱ μαθηταί, αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα, αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, ἡμῶν τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος) als auch der substantivische (δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία, τοῦ πατρὸς τὰς ἐντολάς, ὁ τοῦ ἀρχιερέως δοῦλος). Es findet sich bei Joa keine Spur vom Status constructus. Bei Markus schimmert dieser auch darin durch, daß das Regens vor determiniertem Genitiv häufig nicht den Artikel hat, daß nicht gern Ein Genitiv hinter mehreren Regentia steht, und daß namentlich der pronominale Genitiv (das Suffix) hinter jedem Regens wiederholt zu werden pflegt. Bei Joa kommen solche Erscheinungen kaum vor; ἐκ σπέρματος Δαυίδ 7, 42 ist nur die Lesart des Cantabrigiensis.

Auch die echt semitische Art, ein Stichwort aus der Konstruktion herauszuheben, es als Nominativus absolutus oder Casus pendens voranzustellen und hernach durch ein rückbezügliches Pronomen wieder aufzunehmen, findet sich bei Joa höchstens annähernd in besonderen Fällen; vgl. § 4.

Also ist die Wortstellung bei Joa im Allgemeinen unsemitisch, und die Voransetzung des Verbs wird aus Nachahmung des biblischen Stils zu erklären sein. Vereinzelt erscheint die semitische Auslassung der Copula zwischen Subjekt und Prädikat im präsentischen oder zeitlosen Satze: ἐγὼ φωνή 1, 23, ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί 14,11; vgl. Blaß § 30, 3.

Beiordnung von Sätzen.

2. In dem Exordium des zweiten Abschnittes (13, 1—3) hat sich die Redaktion folgende Periode geleistet: Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς· καὶ δείπνου γενομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα παραδοῖ αὐτόν, εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει, ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου. Ein zweites Beispiel der Art kommt nicht vor. Die Parataxe überwiegt; ihre Aufhebung durch das Particip ist seltener als bei Markus, die Handschriften gehen dabei manchmal aus einander. Bei der Vergleichung findet sie sich 5, 17: mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke. Auffallendere Beispiele sind 6, 50: ich bin das Brod des Lebens, damit einer davon esse und nicht sterbe = damit, wer davon ißt, nicht sterbe; 7, 4: niemand tut etwas im Verborgenen und will, daß es öffentlich sei; 14, 16: ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen Beistand geben = ich werde ihn bitten, daß er gebe, und er wird es tun; 18, 16: er sagte der Türhüterin, und sie ließ ihn ein = er sagte der Türhüterin, sie möchte ihn einlassen, und sie tat es. Das ist ganz wie in der aramäischen oder in der biblischen Redeweise. Nicht ungriechisch dagegen 6, 35: es sind noch vier Monate und die Ernte kommt, 16, 16: eine kleine Weile und ihr werdet mich nicht sehen; nach ἔρχεται ὥρα findet sich freilich das καί nicht (5, 25. 28. 16, 32). Andersartig und bei Joa ganz ungewöhnlich ist die Konstruktion βούλεσθε ἀπολύσω 18, 39, die bei Epiktet sich öfters findet.

Bei der Parataxe im Joa zeigt sich jedoch wiederum ein beachtenswerter Unterschied gegen Markus. Nämlich die einzelnen Sätze werden nicht fortlaufend durch καί verbunden und fangen namentlich nicht gleich damit an. Auch das mit καί abwechselnde metabatische δέ ist seltener als bei Markus, namentlich im Sinaiticus, der auch mit

οὖν verhältnismäßig sparsam umgeht. Gewisse erzählende Partien haben etwas Mörtelloses, Lapidares; das Fehlen der Übergangspartikeln tritt manchmal empfindlich auf, stellenweise freilich sind sie dicht gesät. Καὶ...καί findet sich bei Joa öfters als sonst im Neuen Testament [1]). Μέν mit folgendem δέ kommt einige male vor, τε...καί aber nur an späten Stellen 2 15. 4, 42. 6, 18, ebenso auch οὐ μόνον... ἀλλὰ καί 5, 18. 11, 52. 17, 20 [2]).

Unterordnung und Conjunctionen.

3. Relativsätze sind außerordentlich beliebt und werden oft gebraucht, wo ein Participium oder ein anderer kürzerer Ausdruck zu erwarten wäre. Von Blaß werden sie vielfach ohne allen Grund beseitigt; zuweilen scheint das auch in den Handschriften geschehen zu sein, z. B. ὁ μέλλων 12, 4 für ὃς ἤμελλεν (D) und ὁ γνωστός (18, 16) für ὃς ἦν γνωστός (א). An Markus erinnert das häufige ὅπου, besonders mit folgenden ἦν. So 7, 42 ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυίδ, ferner 1, 28. 6, 62. 10, 40. 11, 32. 12, 1. 18, 1. 20, 12. 19. Die Attraction des Arthron an den Casus des vorhergehenden Substantivs kommt öfter vor als bei Markus, wenngleich die Überlieferung dabei schwankt. Davon aber, daß die Rektion des Arthron nach semitischer Weise durch ein Pronomen nachgebracht wird, findet sich keine Spur; denn ἐπ' αὐτόν 1, 33 gehört nur zu μένον und nimmt nicht etwa das den Satz anfangende ἐφ' ὃν wieder auf [3]). Unechte Relativsätze, die nicht der Zeit des Hauptsatzes entsprechen oder ihr vorangehen, sondern die Handlung weiter führen, sind mindestens sehr selten, während sie bei Lukas häufig sind, gewöhnlich mit καί hinter dem Arthron.

4. An stelle des condicionalen Relativsatzes mit ὃς ἄν, ὅ τι ἄν, ὅσα ἄν tritt noch öfter als bei den Synoptikern ein determiniertes Particip; in der Regel mit πᾶς davor, doch auch ohne das. Πᾶς ὁ πίνων διψήσει wechselt mit ὃς ἂν πίῃ οὐ μὴ διψήσει 4, 13. 14. Das im Nominativ voranstehende Particip braucht nicht Subjekt zu sein, sondern kann absolut stehen, indem es eigentlich einen Satz vertritt; so

[1]) In 4, 36 fehlt das erste καί mit Recht im Vaticanus.

[2]) In 12, 9 wird es mit Recht von Blaß beseitigt, nach der Latina und Syra und nach dem Cantabrigiensis. Bei Markus, Lukas und in der Apokalypse kommt es überhaupt nicht vor, bei Matthäus nur einmal, bei Paulus und in der Apostelgeschichte nicht selten.

[3]) Zuweilen steht ὅτι mit nachfolgendem Pronomen, wo man einen Relativsatz erwartet. Für ὅτι δοκεῖτε ἐν αὐταῖς verbessert Blaß ohne Recht ἐν αἷς δοκεῖτε.

ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ποταμοὶ ἐκ αὐτοῦ ῥεύσουσιν 7, 38 und πᾶν κλῆμα μὴ φέρον καρπόν, αἴρει αὐτό 15, 2, vgl. Lc 6, 47. Mt 13, 19 [1]). Etwas anders 3, 8 οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος = so geht es, wenn einer aus dem Geist geboren ist. Nicht synoptisch ist das mit ὃς ἄν abwechselnde und weit häufigere ἐάν τις. Bei den so eingeleiteten Sätzen tritt zuweilen die relative Bedeutung stärker hervor als die condicionale, z. B. ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω 13, 20.

5. Durch das temporelle ὡς unterscheidet sich Joa von Matthäus und Markus, aber nicht von Lukas. Für ἕως im Sinne von während (9, 4) steht es 12, 36; μέχρις oder ἄχρις οὗ kommt nicht vor. Ἐπεί ist ebenso selten wie bei den Synoptikern. Über Infinitiv- und Participconstruction vgl. § 13. 14.

6. Eine für Joa sehr bezeichnende Erscheinung sind die Correlative, die auf ein pronominales oder adverbiales Relativ [2]) oder auch auf ein Participium und sogar ein Substantiv zurückschlagen. Ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς 1, 12; μονογενὴς εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο 1, 18; ὁ πέμψας με βαπτίζειν, ἐκεῖνός μοι εἶπεν 1, 33; ὃ ἑώρακεν, τοῦτο μαρτυρεῖ 3, 32; ὁ ποιήσας με ὑγιῆ, ἐκεῖνός μοι εἶπεν 5, 11 (5, 36. 37. 6, 57. 7, 18); τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ 10, 26 (14, 13). Ferner ὡς οὖν ἤκουσεν, τότε ἔμεινεν 11, 6 [3]); ὅπου ἐγώ εἰμι, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται 12, 26; ὅτι ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος 15, 19.

7. Objektssätze mit Particip als Prädikat sind häufig, wie ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι 1, 36 (29); jedoch ἐγεύσατο τὸ ὕδωρ οἶνον γενομένον 2, 9 muß wie διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης 4, 39 beurteilt werden. Dagegen findet sich der Accusativus cum infinitivo so selten oder noch seltener wie bei Markus. In den Sätzen mit ὅτι, die an die Stelle treten, kann aber wenigstens das Subjekt vom Verbum des Hauptsatzes attrahiert werden, wie es auch bei den Synoptikern vorkommt; nach dem Paradigma: vidit lucem quod bona erat. So ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὸ ἔργον ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένον 3, 31 = es soll offenbar werden, daß sein Werk in Gott getan ist; θεάσασθε

[1]) An der letzteren Stelle steht das absoltue Participium nicht im Nominativ, sondern im Genitiv.

[2]) Adverbiales Relativ ist die Conjunction.

[3]) Τότε in dieser Verwendung öfter bei Markus. Im Hebräischen nur nach irrealer Hypothese, und da regelmäßig.

τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσιν 4, 35 = seht, daß die Felder weiß sind; ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔχετε 5, 42 = ich habe erkannt, daß ihr keine Liebe Gottes in euch habt; ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν (D) ἐστιν 8, 54; οἱ θεωροῦντες αὐτὸν ὅτι προσαίτης ἦν 9, 8; ἰδόντες τὴν Μαριὰμ ὅτι ἀνέστη 11, 31. Diese Attraktion kommt auch bei den Sätzen mit ἵνα vor, z. B. ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑπάγητε 15, 16. Das vorausgenommene Subjekt des Nebensatzes wird oft mit περί eingeleitet, wie γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν 7, 17, οὐκ ἐπίστευσαν περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τύφλος 9, 17. Dies περί ist auch sonst häufig und für die Sprache des Joa bezeichnend; bei λέγειν wechselt es mit dem einfachen Accusativ.

8. Die Unterordnung angeführter Aussprüche in Oratio obliqua ist so wenig beliebt, wie bei den Synoptikern. Die Oratio recta überwiegt durchaus, wird aber nicht so oft wie bei den Synoptikern auch ihrerseits durch ὅτι eingeführt. Indessen gibt es doch Beispiele, nicht bloß im Cantabrigiensis, und Blaß hat kein Recht sie zu korrigieren.

9. Ebenso wie durch ὅτι wird der Infinitiv durch ἵνα zur Seite gedrängt. Sätze der Absicht und der Folge werden ganz unterschiedslos damit eingeleitet [1]). Von ὥστε gibt es nur ein Beispiel (3, 16); für so daß wird ἵνα gesagt (5, 20) und für so daß nicht (= ohne daß) ἵνα μή (7, 23). Öfters steht ein Satz mit ἵνα auffallend voran, und bisweilen ist ein solcher ganz selbständig, wie 1, 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός = jener war nicht das Licht, sondern er sollte zeugen von dem Lichte; 9, 3 οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ = weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollten offenbar werden.

Verbum.

10. In dem Gebrauch der verbalen Vokabeln zeigen sich natürlich, auch abgesehen von Biblicismen, manche Berührungen mit den Synoptikern. So im Gebrauch von ἀφιέναι für lassen und verlassen, ἐᾶν kommt gar nicht vor und καταλείπειν nur in der unechten Perikope von der Ehebrecherin. Für βούλεσθαι wird regelmäßig θέλειν gesagt, mit einer Ausnahme (18, 39). Ζῆν heißt gesund sein (4, 50—53). Ἐκβάλλειν in abgeblaßtem Sinne findet

[1]) Für einen Hebraismus kann man das nicht ausgeben.

sich 10, 4; vorher steht dafür ἐξάγειν. Ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν (nicht ἀ. καὶ λέγει) kommt namentlich in den ersten Kapiteln oft vor, öfter aber ἀπεκρίθη allein oder λέγει allein, niemals oder nur sehr ausnahmsweise das pleonastische λέγων. Εἶφη ist ganz selten, ἐρωτᾶν fragen jedoch ungleich häufiger als bei den Synoptikern. Im Ganzen werden die Berührungen mit diesen überwogen durch die Unterschiede. Dahin gehören λαμβάνειν für δέχεσθαι, λαμβάνειν und τιθέναι für sumere und ponere (s. oben p. 49 n. 1), ἐραυνᾶν, ἐξυπνίζειν, κράζειν und κραυγάζειν für lautes Reden; ferner die theologischen Termini μαρτυρεῖν, φανεροῦν, μένειν (immanere), ἀνιστάναι, θεωρεῖν, δοξάζειν und ὑψοῦν, κοιμᾶσθαι und τελεύειν (sterben). Ἄγειν und dessen Composita außer συνάγειν sind bei Markus stets intransitiv, bei Joa transitiv, abgesehen von ἄγωμεν und dem fast nur in einem besondern Fall gebräuchlichen ὑπάγειν; παράγειν für περιπατεῖν in 9, 1 fällt sehr auf. Das vorläufige ἤρξατο, welches für die Synoptiker so bezeichnend ist, findet sich bei Joa nur einmal (13, 5) und das vorläufige καὶ ἐγένετο gar nicht[1]). Ebenso wenig κηρύσσειν (oder bei Lukas εὐαγγελίζεσθαι), auch nicht ἰσχύειν für δύνασθαι (21, 6). Σκανδαλίζειν kommt nur zweimal vor, auch σώζειν verhältnismäßig selten. Ἄρτον φάγειν für das einfache φάγειν wird nicht gesagt, dagegen τρώγειν und βεβρωκέναι. Für συμβούλιον λαμβάνειν, ποιεῖν, διδόναι heißt es in dem selben Sinn βουλεύεσθαι (beschließen, nicht beraten); dagegen διδόναι ἀπόκρισιν, διδόναι ῥάπισμα, φέρειν κατηγορίαν. Merkwürdig ist δεικνύειν mit dem Objekt σημεῖον im Sinn von edere, und κρατεῖν im Sinne von claudere (20, 23. vgl. Lc 24, 16), wie aramäisch חוי und אחד.

Noch das verdient hervorgehoben zu werden, daß in starkem Unterschiede von Lukas (besonders in der Apostelgeschichte) Verba composita in der Regel nur dann gebraucht werden, wenn die Präposition darin wirklich etwas bedeutet. Wenn der Begriff unverändert bleibt, so wird das Simplex vorgezogen. Hie und da sind in einem Teil der Handschriften die Simplicia in Composita verbessert, so ζητεῖν 3, 5 in συνζητεῖν, δέχεσθαι 4, 46 in ἐκδέχεσθαι, νεύειν 5, 13 in ἐκνεύειν, σκορπίζειν 11, 52 in διασκορπίζειν, βουλεύεσθαι 11, 53 in συμβουλεύεσθαι.

[1]) Dagegen wird gern ein Finitum oder Particip von ἑστηκέναι oder ἑστάναι dem Hauptverbum vorangeschickt, besonders in der Syra, woraus Mrs. Lewis und Blaß zu 4, 27 unnützes Aufheben machen. Seltener sind Beispiele wie ergeht hin und nimmt (15, 16. 19, 3. 21, 13).

διδόναι 13, 26 in ἐπιδιδόναι, ἀκολουθεῖν 13, 38 in συνακολουθεῖν, und das häufige ἐρωτᾶν im Cantabrigiensis völlig konsequent in ἐπερωτᾶν. Es wird auch lieber ἔρχεσθαι πρός gesagt als προσέρχεσθαι; συνεισέρχεσθαι 6, 22. 18, 15 fällt auf. Ἐκβαλλειν und ἐξέρχεσθαι wird durch nachfolgendes ἔξω verstärkt; dreimal steht das Simplex vor ἔξω, in βάλλειν ἔξω (15, 6), ἄγειν ἔξω (19, 4) und δεῦρο ἔξω (11, 43).

11. Das Passiv mit ὑπό des handelnden Subjekts ist so ungewöhnlich wie bei Markus. Außer in der Perikope von der Ehebrecherin, die sich überhaupt merkwürdig abhebt, findet es sich nur in 14, 21; in 10, 14 ist die echte Lesart nicht γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν, sondern γ. τ. ε. κ. γινώσκουσί με τὰ ἐμά. Der namentlich bei Lukas häufige Ersatz des Passivs durch den Plural des Aktivs mit anonymem Subjekt läßt sich bei Joa nur durch ein Beispiel belegen: τὰ κλήματα ἐβλήθη ἔξω καὶ ἐξηράνθη καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς πῦρ βάλλουσιν 15, 6.

12. Das Präsens wird wohl noch häufiger als bei Markus für das Präteritum gebraucht, auch das Participium Präsentis für das Part. Präteriti, z. B. οἱ γείτονες οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν 9, 8 = die ihn früher als Bettler gesehen hatten, und τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω 9, 25, wofür D liest: τυφλὸς ἤμην καὶ ἄ. β. Umgekehrt steht zuweilen das Präteritum, wo man das Präsens erwartet, wie 3, 33 ἐσφράγισεν, 5, 37 μεμαρτύρηκεν (D μαρτυρεῖ), 10, 18 ἦρεν (D αἴρει) — εἰς ὃν ἠλπίκατε 5, 45 läßt sich verstehen: auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Ganz anders beliebt wie bei den Synoptikern ist das gravitätische Perfectum Activi; es wechselt in den Handschriften und in den Parallelen beliebig mit dem Aorist und wird gelegentlich durch diesen fortgesetzt, z. B. ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν 3, 32 und χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν 1, 2. Auffallend sind κέκραγεν 1, 15 und γέγραφα 19, 22. Das Futurum wechselt mit dem Indikativ des Präsens, auch in hs. Varianten (D 5. 20. 6, 27. 64).

13. Im Gegensatz zu den Synoptikern ist die Conjugatio periphrastica im Aktiv ungebräuchlich. Außer vielleicht in 11, 1, wo der Text zurecht gemacht ist, findet sie sich nur in dem dreimal vorkommenden Satze Ἰωάνης ἦν βαπτίζων und in ἦν ἑστὼς καὶ ἑρμαινόμενος. Dagegen im Passiv des Perfekts oder Plusquamperfekts ist sie gewöhnlich; statt des synoptischen γέγραπται heißt es immer ἔστι γεγραμμένον. Zu 1, 9 vgl. p. 7. 8.

14. Wenn das Particip den Artikel hat, so ist es zwar nicht selten Attribut, häufiger aber Vertreter entweder eines allgemeinen Subjekts (§ 4 = jeder wer) oder eines bestimmten, wie ὁ ἀσθενῶν, ὁ τεθνηκώς, ὁ πέμψας[1]). Ohne Artikel kommt es en masse nur in 13, 1—3 (§ 2) vor, sonst z. B. κεκοπιακώς 4, 6 (5, 44) und öfter λαβών, ἰδών, ἀκούσας. Im absoluten Genitiv wird es bei weitem nicht so oft gebraucht wie bei den Synoptikern, und nur 4, 51. 12, 37 in der inkorrekten Weise, daß hernach ein rückbezügliches Pronomen in einem anderen Casus folgt (Blaß, § 74, 5). Die übrigen Fälle sind 5, 13. 6, 23. 7, 14. 13, 2 (zwei mal). 20, 19. 26. 21, 4. 11. Wie es scheint, kommen alle diese Fälle an späten Stellen vor: in der Grundschrift und überhaupt im älteren Bestande finden sich keine Genitivi absoluti, so wenig wie in der Apokalypse. In 2, 3 ist καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ ohne Zweifel eine Stilverbesserung für καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα λέγει ἡ μήτηρ — das Umgekehrte läßt sich nicht denken.

15. Der Gebrauch des Infinitivs ist nicht bloß durch Sätze mit ὅτι und ἵνα eingeschränkt. Auch der bei den Synoptikern so beliebte Infinitivus loco substantivi mit dem Artikel findet sich selten, dreimal nach der Präposition πρό (1, 49. 13, 19. 17, 5) und einmal nach διά (2, 24). In dem letzteren Beispiel wird er durch ein Finitum (mit ὅτι) fortgesetzt, ähnlich wie das Particip 1, 32. 5, 44.

Substantiv.

16. Der Vokabelschatz an Substantiven bei Joa unterscheidet sich mindestens ebenso sehr von dem bei den Synoptikern wie der verbale. Namentlich in den theologischen Ausdrücken, die nicht noch aufgezählt zu werden brauchen[2]), aber auch in anderen wie ῥήμματα, κερματισταί, κηπουρός, ὀψάριον. Die Azyma heißen das Pascha, die Schriftgelehrten und die Ältesten kommen nicht vor. Statt mit διδάσκαλε wird Jesus regelmäßig mit ῥάββι[3]) angeredet, statt ὁ χριστός wird zweimal ὁ Μεσσίας gesagt. Ὄχλος und ἁμαρτία sind im Singular und nicht im Plural gebräuchlich. Πλήρωμα bedeutet Fülle und nicht Flicken. Παρρησία ist viel häufiger als bei den Synoptikern (Mc 8, 32); an den zwei Stellen, wo es in der Grundschrift vorkommt

[1]) Πέμπειν steht fast nur in dieser Form, sonst ἀποστέλλειν.

[2]) Vgl. das Kapitel über die Reden, besonders p. 110.

[3]) So wird zu accentuieren sein.

(7, 4. 11, 54), hat es zudem eine abweichende objektive und nicht subjektive Bedeutung, nämlich Öffentlichkeit und nicht Freimut. Bemerkenswert sind noch die Substantivierungen τὰ ἐπουράνια, τὰ ἐπίγεια, τὰ ἐμά, τὰ ἴδια, τὰ ἄνω, τὰ κάτω. Der See von Gennesar wird aber wie bei Markus und Matthäus ἡ θάλασσα genannt, und nicht ἡ λίμνη wie bei Lukas.

17. Der Artikel hat in einigen Beispielen generelle Bedeutung: so ὁ ἄνθρωπος 2, 25. 7, 51, ὁ νιπτήρ 13, 5, τὸ πῦρ 15, 6. Bei Personennamen schwankt sein Gebrauch, bei Jesus im Casus obliquus steht er immer. Bei einigen von Natur determinierten Appellativen fehlt er mehr oder weniger regelmäßig, so bei μονογενὴς υἱός, bei ἐκ νεκρῶν und dem biblischen ἐν ἀρχῇ, bei εἰς ἀνάστασιν ζωῆς und εἰς ἀνάστασιν κρίσεως, überhaupt bei ζωή[1]) und θάνατος, manchmal auch bei θεός. Hie und da wird er vor determiniertem Substantiv weggelassen, wenn es im Prädikat steht. So σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ 1, 49; ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν 5, 27; υἱὸς (τοῦ fehlt in D) θεοῦ εἰμι 10, 36; υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν 19, 7 [2]).

Zur Hervorhebung der Indetermination eines Substantivs wird zuweilen τις verwandt, nicht aber wie bei den Synoptikern εἷς, auch nicht wie bei Matthäus (13, 28. 52. 18, 23. 20. 1. 21, 33) ἄνθρωπος. Im Plural wird die Indetermination durch ἐκ mit dem Genitiv ausgedrückt, nicht durch ἀπό, z. B. 7, 40: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες = einige aus der Menge, da sie hörten, oder 3, 25: ἐγένετο ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάνου μετὰ Ἰουδαίου = ein Streit einiger Johannesjünger mit einem Juden.

Pronomen.

18. Während bei Markus und auch bei Matthäus und Lukas in dem für das Griechische unerträglich häufigen Gebrauch der einfachen Pronomina im Casus obliquus die semitischen Verbal- und Nominalsuffixe sehr aufdringlich durchscheinen (Blaß § 48, 2), ist das bei Joa weitaus nicht in dem Maße der Fall, schon deshalb nicht, weil das Objekt vor den Verba und der Genitiv vor den Regentia stehen kann. Darauf muß Nachdruck gelegt werden. Eigentümlich johanneisch dagegen sind die Pronomina separata erster und zweiter Person im

[1]) Stets bei ζωὴ αἰώνιος, wie auch in den Synoptikern.
[2]) Vgl. meine Note zu Mt 4, 3. 4 und zu Mc 15, 39.

Nominativ, die das Subjekt der Verba finita explicieren, ohne daß es dadurch besonders hervorgehoben wird: wenn dies geschehen soll, so wird z. B. zu ὑμεῖς noch αὐτοί hinzugefügt. Ohne Fug und Recht und auch ganz inkonsequent streicht Blaß solche überflüssigen Subjektspronomina. Ihr Gebrauch erklärt sich vielleicht aus der Vulgärsprache, obgleich ich darüber nicht urteilen kann. Jedenfalls nicht aus dem Aramäischen, denn er ist nicht wie dort auf das Präsens beschränkt.

Reflexiva, die im Semitischen ganz und für die zweite und dritte Person auch bei Markus fehlen, sind bei Joa häufig; dagegen findet sich ihr Ersatz durch ψυχή nicht. Auffallend ist διέζωσεν ἑαυτόν 13, 4 für διεζώσατο, weniger ἔβαλεν ἑαυτόν 21, 7, wofür der Cantabrigiensis ἧλατο bietet.

Ebenso sind Possessiva, die gleichfalls im Semitischen und so ziemlich auch bei Markus fehlen, bei Joa gewöhnlich. Als Possessiv der dritten Person dient ἴδιος; es wird gern substantivisch verwandt, im maskulinischen und neutrischen Plural.

Unter den Demonstrativen ist ἐκεῖνος besonders beliebt; es steht oft, wo man αὐτός erwartet, und tritt auch für i d e m auf.

Adjektiv und Adverb.

19. Befremdend geringfügig ist der Bestand des johanneischen Lexikons an Adjektiven. Außer den paar allergewöhnlichsten und etwa ἐπουράνιος ἐπίγειος λευκός λίθινος ὑγιής kehren stets die selben wieder, wie αἰώνιος ἀληθής ἀληθινός. In 6, 10 wird zwar χόρτος aus Markus übernommen, aber das malerische Beiwort χλωρός nicht mit. Anders als im Semitischen und bei den Synoptikern wird indessen μέσος adjektivisch gebraucht (1, 26. 9, 18); ἐν μέσῳ kommt nur in der Perikope von der Ehebrecherin vor, διὰ μέσου nur in einer Interpolation (8, 59), εἰς τὸ μέσον nur in Anhängen am Schluß (20, 19. 26). Ἕτερος findet sich so wenig wie bei Markus; es heißt im Unterschiede von Matthäus und Lukas immer ἄλλος.

20. Natürlich sind auch von Adjektiven abgeleitete Adverbia selten. Πολλά für s e h r kommt nicht vor und überhaupt kein Wort für s e h r, einmal heißt es χαρᾷ χαίρει (3, 29) = er freut sich h o c h. Παραχρῆμα und ἐξαίφνης fehlen, von εὐθύς und εὐθέως finden sich sieben Beispiele. Von lokalen Adverbien pronominaler Art

ist ὧδε[1]) seltener, ἐκεῖ nicht minder häufig als bei den Synoptikern. Ἔνθα, ἐνταῦθα und ἔνθεν fehlen wie im ganzen Neuen Testament (außer Mt 17, 20. Lc 16, 26), dagegen findet sich ἐνθάδε (sonst nur bei Lukas) 4, 15. 16 und ἐντεῦθεν öfter, und zwar beides in der Bedeutung hier (nicht dort). Von temporalen Adverbien oder adverbialen Ausdrücken findet sich τότε häufig, auch πάλιν, jedoch nicht im Sinn von deinde wie bei Markus. Εἶτα (auch 2, 3) wie bei Markus, ἔπειτα (sonst nur Lc 16, 7) einmal in der Verbindung ἔπειτα μέτα τοῦτο 11, 7, mit der καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε 13, 27 und εἶτα τότε bei Epiktet verglichen werden kann. Μετὰ τοῦτο ist dem Joa eigentümlich, μετὰ ταῦτα gemein mit Lukas; beides fehlt bei Markus und Matthäus, es scheint biblisch zu sein. Ἄρτι (ἕως ἀ., ἀπάρτι) kommt oft vor, sonst nur ein paar mal bei Matthäus, nicht bei Markus und Lukas. Νῦν wechselt mit ἄρτι (9, 19. 21 und D 13, 36), es hat nur selten logische Bedeutung. In 9, 41 ist es von Luther als Conjunction aufgefaßt: „nun ihr aber sprecht: wir sind sehend, bleibt eure Sünde".

Präpositionen.

21. Die Präpositionen haben wie bei den Synoptikern zum Schaden der einfachen Casus um sich gegriffen, namentlich zum Schaden des Genitivs, aber auch des Dativs. Der Genitivus partitivus wird gewöhnlich durch ἐκ expliciert; es heißt nur selten εἷς τῶν (ὑπηρέτων) gewöhnlich εἷς ἐκ τῶν (δούλων). Nach dem Comparativ, der übrigens selten ist, steht er 1, 50. 5, 20. 7, 31. Als Objekt des Verbs kommt er vor nach κατηγορεῖν, wo freilich der Cantabrigiensis den Accusativ hat; bei μέλειν ist er durch περί ersetzt. Der Dativ wird öfters durch ἐν expliciert: ἐν παρρησίᾳ, ἐν σαββάτῳ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Bei den Verbis des Sagens durch πρός, sogar bei ἀποκρίνεσθαι 8, 33. Φεύγειν 10, 5 transiert auf das Objekt vermittelst ἀπό, aber φοβεῖσθαι 9, 22 direkt auf den Accusativ, im Unterschied von den Synoptikern; daher φόβος τῶν Ἰουδαίων, ein seltenes Beispiel des objektiven Genitivs. Auch in der kausalen Bedeutung ἀπὸ λυπῆς, ἀπὸ χαρᾶς (vor Trauer, vor Freude) kommt ἀπό nicht vor, abgesehen von 21, 6. Die Einführung des Prädikats zu γίνεσθαι durch εἰς findet sich nur 16. 20.

[1]) Für hier und hieher. Ein Unterschied zwischen wo und wohin wird bei diesen Adverbien überhaupt nicht gemacht (Blaß § 25, 2).

Die Vertauschung von εἰς und ἐν läßt sich auch bei Joa belegen und nicht bloß aus den Varianten des Cantabrigiensis, vgl. 3, 15. 16. 35. Das Wo und Wohin wird auch bei den Präpositionen πρός παρά ἐπί nicht streng unterschieden. Es ist lächerlich, den Accusativ in ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν und in μονογενὴς εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός zum Sprungbrett hochfliegender Spekulationen zu machen; εἰς τὸν κόλπον 1, 18 bedeutet nichts anderes als ἐν τῷ κόλπῳ 13, 23.

Über den häufigen Gebrauch von περί (in betreff) ist schon am Schluß von § 7 gehandelt. Einmal (1, 30) wechselt damit in gleicher Bedeutung ὑπέρ. Daneben aber steht diese Präposition viel öfter als bei Markus und Matthäus und selbst bei Lukas in der theologischen Bedeutung, die sie bei Paulus hat (6, 51. 10, 11. 15. 11, 50–52. 13, 37. 38. 15, 13. 17, 19. 18, 14).

Πρό wird im Cantabrigiensis als Präposition gebraucht, mit dem Accusativ (8, 58. 11, 55 Mc 15, 42). Κατά kommt selten vor, ἀνά gar nicht; auch nicht wie bei Lukas ἐναντίον und ἐνώπιον (außer 20, 30), sondern nur ἔμπροσθεν wie bei Matthäus, aber gewöhnlich in einfach lokalem oder temporellem Sinne, nicht in der Bedeutung vor den Augen (außer 12, 37) oder nach dem Urteil. Statt ἄνευ wird wie sonst im Neuen Testament χωρίς gebraucht.

Andere Partikeln.

22. Über diesen Gegenstand habe ich schon am Schluß von § 2 einiges gesagt, ich kann dem nur wenig hinzufügen. Ἄρα kommt bei Markus nur zweimal vor, bei Joa gar nicht. Τε fehlt bei beiden. Καίτοιγε findet sich einmal in einem redaktionellen Einsatz (4, 2), ὅμως desgleichen (12, 42), μέντοι öfter — alles dies bei den Synoptikern gar nicht und im übrigen Neuen Testament sehr selten. Περ wird fast nie angehängt; καθάπερ und καίπερ kommt so wenig vor wie bei den Synoptikern, ὥσπερ (bei Matthäus beliebt) zweimal (5, 21. 26), ἥπερ 12, 43 ist wahrscheinlich falsche Lesart für ὑπέρ, s. Blaß, § 36, 12.

Congruenz.

23. Mit der Congruenz des Artikels beim Attribut scheint es nicht immer genau genommen zu werden, auch abgesehen von Fällen wie 2, 9. 4, 39. So heißt es 6, 32 ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und nicht ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. In 1, 18 ist die alte vom Sinaiticus und

von der Latina bezeugte Lesart μονογενὴς (θεός) εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός = der Eingeborene am Busen des Vaters; durch Einschiebung von ὁ ὢν vor εἰς hat man sie verbessert, denn μονογενής ist determiniert. Zweifelhaft erscheint ὁ ὄχλος πολύς 12, 9. 12.

Incongruenz im Casus beim Participium, wie τὸν ὀχετόν ... καθαρίσας Mc 7, 19 oder ὑποδημάτων τὰ πατοῦντα Amos 2, 6. 7 läßt sich bei Joa kaum nachweisen; denn τὴν δόξαν αὐτοῦ ... πλήρης 1, 14 und ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες 11, 45 sind vermutlich anders zu beurteilen.

Nach neutralem Subjekt im Plural steht zuweilen, und im Cantabrigiensis oft, auch das Prädikat im Plural, namentlich wenn das Subjekt persönlich ist oder gedacht wird. Nach persönlichem Neutrum das Masculinum in παιδάριον ὃς ἔχει 6, 9. Am Anfang des Satzes singularisches Verbum vor mehreren Subjekten in ἔρχεται Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος 12, 22.

Allgemeines.

24. Nach dem Vorgang Anderer behauptet B. Weiß, durch das Gewand des allerdings von groben Hebraismen freien griechischen Ausdrucks blicke doch im ganzen Stilcharakter des vierten Evangeliums so sehr der hebraistische Grundzug hindurch, daß dasselbe nur von einem Palästiner geschrieben sein könne. Wenn dieser Behauptung Beobachtungen zu grunde liegen, so sind sie oberflächlich und irrig gedeutet. Biblische und synoptische Redeweisen beweisen natürlich nichts. Auch die vereinzelten Spuren von Kenntnis des Aramäischen haben nichts zu besagen, auf das Griechische hat es nicht eingewirkt. Wenn das Griechisch des Joa darin mit dem des Markus zusammentrifft, daß es der gewöhnlichen Umgangssprache nahe steht, so divergiert es doch darin, daß es kein verkleidetes Aramäisch ist. Die Abweichung von der Sprache der ältesten evangelischen Tradition in diesem Punkte geht ebenso tief wie der vom Inhalt derselben. Der Satzbau scheint zwar bedeutsame Züge der Ähnlichkeit aufzuweisen, aber bei näherem Zusehen verschwindet die Ähnlichkeit. Offenbare und sehr gewichtige, wenngleich von der zu sehr auf das Lexikalische gerichteten Aufmerksamkeit der Forscher meist übersehene Unterschiede liegen in der Wortstellung, im Gebrauch der Pronomina, in der Vermeidung der Conjugatio periphrastica und der Infinitive mit dem Artikel, so wie darin, daß statt des artikellosen Status constructus

und von der Wiederaufnahme des Relativs durch ein Pronomen sich keine Spuren finden.

Positiv zeichnet sich die johanneische Sprache durch ihre gravitätische Getragenheit aus; dadurch entfernt sie sich ebenso weit von der volkstümlichen des Markus wie von der etwas literatenhaften des Lukas und nähert sich der des Priesterkodex im Pentateuch. Der Feierlichkeit wegen wird der biblische Stil in der Parataxe nachgeahmt, mit verräterisch unbiblischer Freiheit der Wortstellung. Die Aussagen haben in den Reden manchmal eine Form, die an Orakelsprüche erinnert. Sie werden bis zum Überdruß variiert, oft nur durch affirmative oder negative Fassung. Gleichnisse sind selten; Abwechslung, Bildlichkeit, anschauliche poetische Gestaltung, bunte Färbung durch Adjektive sucht man in der Regel vergebens. Der Sprachschatz ist auffallend arm, da die gleichen Begriffe und Worte immer wiederkehren. Dafür ist die Ausdrucksweise sehr weitläufig. Volle Sätze werden vor Abkürzungen bevorzugt, Relativsätze vor Participien oder einfachen Genitiven, Objektssätze mit ὅτι und Finalsätze mit ἵνα vor Infinitiven. Überflüssige Verdeutlichungen sind beliebt. Substantiva werden explicite wiederholt, wo ein Pronomen vollkommen genügen würde. Man hat den Eindruck der Pedanterie wie im Priesterkodex. Blaß sucht dieselbe durch zahlreiche Streichungen zu beseitigen oder zu mildern. Aber ohne Erfolg und mit Unrecht; abgesehen von einigen Partien geht sie durch und ist beabsichtigt. Die Sprache soll auf dem Kothurn einhergehen, sie soll hieratisch sein. Nach Deißmanns soeben erschienenen Licht vom Osten (p. 175) schließt sie das Ländlich-Synoptische und das Städtisch-Paulinische zum Interkulturell-Christlichen zusammen. Ob sie durch dieses Gemisch richtig gekennzeichnet wird, mögen Andere beurteilen.

Berichtigungen.

12,17 lies 1,35—42 für 1,35—43.
12,22 l. 1,43 für 1,44.
22,7 l. ὁ λυτρωτής.
63,5 l. in dem angeführten Satze.
81,3 l. namentlich für nämlich.

47259
226.5Q
W459e
Wellhausen, Julius
Das Evangelium Johannis

226.5Q
W459e
47259

T4-AUC-395